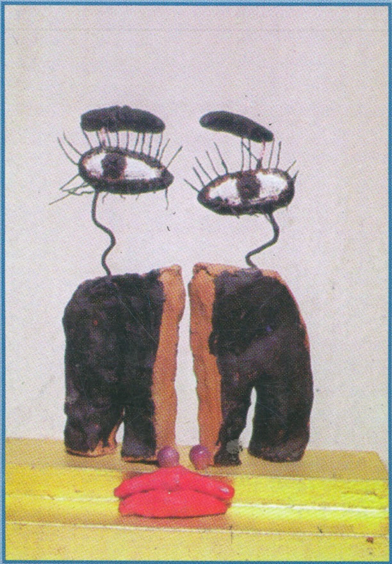
العدد
٢٠٤
أغسطس
٢٠٠٢

أدب ونقد

مجلة
الثقافة
الوطنية
الديمقراطية



- عبد القادر القط.. شاعراً
- الغزالي.. الفلسفة.. التصوف.. علم الكلام
- الشورى والبيعة والديمقراطية

سيد القمنى

إسماعيل المهدوى

محمد إبراهيم أبو سنة

وديع أمين

محمود عبد الوهاب

أيمن بكر

- الأمة بين الدين والقومية
- قصيدة النثر.. ملامح جيل
- أعلام الصوفية

أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية

شهرية يصدرها حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي

تأسست عام ١٩٨٤ /السنة الثامنة عشر العدد ٢٠٤ / أغسطس ٢٠٠٢

المراسلات: مجلة [أدب ونقد] ١ شارع كريم الدولة / ميدان طلعت حرب /الأهالي

القاهرة / هاتف ٢٩/ ٢٨/ ٥٧٩١٦٢٧ فاكس ٥٧٨٤٨٦٧

الاشتراكات لمدة عام

باسم الأهالي / مجلة [أدب ونقد]: داخل مصر ٥٠ جنيها

البلاد العـــربية ٥٠ دولارا / أوروبا وأمريكا ٧٥ دولارا

الطباعة

شركة الأمل للطباعة والنشر

الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر

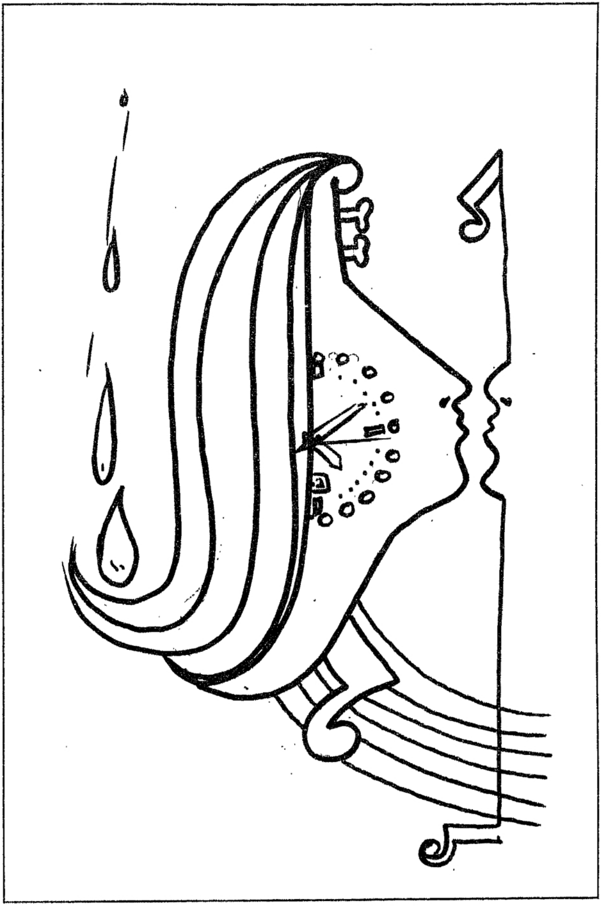
يمكن إرسـال الأعمـال على العنـوان البريدي أو البريد الالكتروني:

adabwanaqd@yahoo.com

موقع [أدب ونقد] على الانترنت: adabwanaqd.4t.com

ترجو المجلة من كتابها ألا يزيد عدد صفحات المادة المرسلة عن عشر صفحات أو ثلاثة آلاف كلمة

محتويات العدد



أول الكتابة

فريدة النقاش

في الندوة التي عقدتها «أدب ونقد» حول كتاب الحرب الباردة الثقافية ،، المخابرات المركزية الأمريكية وعالم الفنون والآداب لمؤلفته الانجليزية فرانسيس ستونر سوندرز. سأل أحد الحاضرين مترجم الكتاب الزميل «طلعت الشايب» عن مغزى ترجمته له الآن ، ورد طلعت بطريقته الساخرة المحببة الثاقبة قائلا:« إن مؤلفة الكتاب هي« بلدياته» من المنوفية ، وكان طلعت ينقد ضمنيا طريقة شائعة في التفكير تفسر كل شئ بالمؤامرة التي غالبا ما تنسجها الدوائر الصهيونية والإمبريالية مستهدفة إعاقتنا وتعطيل تطورنا في نظر من يفكرون على هذا النحو وهو تبرير سهل لكل ما يحل بنا من مصائب نبرئ أنفسنا من التسبب فيها ونلقي بعبئها على الآخرين وعلى المؤامرة ، وبطبيعة الحال لابد أن هناك مؤامرت تحاك من حولنا وضدنا -حدث ذلك وسوف يحدث- لكننا حتى في هذه الحالة نكون مسئولين عن الوقوع في حبائلها إما بالسلوك العشوائي غير المخطط وغير العقلاني ، أو بالاستهانة عامة بالروح العلمية الموضوعية في تحليل الواقع واختيار الاستجابات وبناء السياسات ، أو بالانحياز الرسمي لمصالح فئات محدودة جدا لكنها غنية وتمسك بزمام السلطة ولا يندر أن تكون «المؤامرة» لصالحها موضوعيا .إن أحد السمات المشتركة بين المجتمعات التي يحكمها الاستبداد وتغيب فيها الديمقراطية حيث تزدهرنظريات المؤامرة ويسودها التكتم والسرية هو عزوف الناس عن تصديق أي شئ.

تذكرت هذه الواقعة وأخذت أتأملها بعد وقائع الندوة الهامة التي شارك فيها مثقفون مرموقون استخلصوا التوجهات الأساسية لكتاب بالغ الثراء وكاشف ومثير للجدل حول أساليب السيطرة الثقافية والتحكم في عقول البشر من أجل إخضاعهم روحيا حتى يتقبلوا الهيمنة بل ويكونوا دعاة لها وتتعزز السطوة الاستعمارية الأمريكية على العالم.

وبعد أيام قليلة قرأت تقرير التنمية الإنسانية العربية لسنة ٢٠٠٢ الذى أصدره برنامج الأمم المتحدة الإنمائى ، وتذكرت هذه المناقشة والسؤال مرة أخرى وأنا أقرأ أن الوطن العربى بدوله الاثنتين والعشرين يترجم ٣٣٠ كتابا فقط فى العام الواحد وهو ما يعادل واحد على خمسة مما يترجمه اليونانيون وحدهم . وتقوم أسبانيا وحدها بترجمة عدد من الكتب كل سنة يعادل ما جرت ترجمته إلى اللغة العربية خلال الألف سنة الماضية.

ثم يسأل أحدهم ما مغزى ترجمة كتاب بالغ الأهمية وفاضح ومؤسس وفى هذه اللحظة بالذات ، وكأن هناك من يضع الخطط فى الخفاء لتسميم العقول والقلوب فى مؤامرة كونية تستهدفنا وحدنا وتعطل لدينا ملكة النقد والتساؤل وتصيبنا بالكسل المزمن وتؤدى إلى ترهل مؤسساتنا وعجزها وتكون النتيجة أن نظل ندور فى أماكننا والعالم يمضى إلى الأمام ويتركنا فى ذيل الأمم.

نقف نحن العرب فى ذيل الأمم فعلا حيث هناك ثلاثة نواقص رئيسية تواجه جميع الدول العربية وتعطل التنمية الإنسانية فيها والتنمية بعامة.وهى نقص الحرية ، ونقص تمكين المرأة ونقص المعرفة حيث يقل الاستثمار فى البحث والتطوير التكنولوجى عن سبع المعدل العالمى.

وقد حققت الدول العربية –طبقا للتقرير تطورا ملموسا فى زيادة نسبة المتعلمين فانخفضت نسبة الأمية من ٦٠٪ عام ١٩٨٠ إلى حوالى ٤٣٪ فى منتصف التسعينيات ، كما تضاعف معدل تعليم المرأة ثلاث مرات منذ عام ١٩٧٠ وعلى الرغم من كل هذا فما زال هناك ٦٥ مليون عربى بالغ ثلثاهم من النساء . فإذا أضفنا أن الأمم المتحدة تعرف الأمى الآن بأنه ذلك الذى لا يعرف لغة الكمبيوتر ، وعرفنا أيضا أن استخدام المعلوماتية فى الدول العربية هو أقل من أى منطقة أخرى فى العالم حيث لا تتجاوز نسبة مستخدمى الإنترنت ٦ر٪ ويملك ١٢٪ فقط من المواطنين العرب كمبيوتر شخصى– إذا عرفنا ذلك كله فلنا أن نتخيل نسبة الأمية فى بلادنا والتى هى بالضبط ٩٨ر٨٪ وفق هذا التعريف الجديد لها.

ورغم أن الدول العربية غنية إلا أنها تملك الثروات دون التقدم، ورغم أن النسبة التى تنفقها على التعليم مجتمعة هى أعلى منها فى الدول النامية الأخرى فما زال هناك عشرة ملايين طفل ما بين سن السادسة وسن الخامسة عشرة خارج النظام التعليمى ، وتبقى نسبة الالتحاق بالتعليم العالى محدودة حيث لا تتجاوز ١٣٪ وتعانى الفئات الأضعف اجتماعيا مثل النساء والفقراء خاصة فى المناطق الريفية من حرمان من

التعليم يتصاعد فى المراحل التعليمية العليا.

وكان لضغط الانفاق الحكومى -فى سياق برامج التكيف الهيكلى التى فرضها صندوق النقد الدولى والبنك الدولى جنبا إلى جنب التضخم وانتشار الفقر والغاء مجانية التعليم وفق روشته البنك- آثار سلبية على تراكم رأس المال البشرى ، كان وقعها أشد على الفقراء والإناث . وكانت النتيجة أن جودة التعليم تتوافر بشكل متزايد فقط للقادرين على تحمل نفقاتها ، ولذلك يفقد التعليم دوره كأداة فاعلة فى الحراك الاجتماعى صعودا .وهناك دلائل شتى على انهيار نوعية التعليم ، وهو ما يعنى تدنى التحصيل المعرفى والقدرات التحليلية والابتكارية ويكفى أن نعرف أنه من بين كل امرأتين عربيتين هناك واحدة أمية وقد انخفض الإنفاق على التعليم للفرد فى الدول العربية نسبة إلى الدول الصناعية من ٢٠٪ سنة ١٩٨٠ إلى ١٠٪ فى التسعينيات.

كذلك أدى تزايد هجرة العقول العربية إلى الخارج إلى استنزاف العرب معرفيا وإلى وجود مليون عربى مؤهل يعملون فى الدول الصناعية . وقد شكلت النفقات العلمية عام ١٩٩٦ نسبة ١٤ر٪ فقط من الناتج الإجمالى العربى مقارنة مع ٢٦ر١٪ لكوبا و ٩ر٢٪ لليابان رغم أن كوبا محاصرة وفقيرة واليابان ليست دولة نفطية.

ويشير استخدام مقياس نقص الحرية إلى أن الجماهير فى المنطقة العربية كانت الأقل استمتاعا بالحرية على الصعيد العالمى فى تسعينيات القرن العشرين سواء الحريات السياسية أم المدنية أم استقلال الإعلام حيث يبقى المجتمع حرا بقدر حرية الإعلام فيه ،وتأتى المنطقة العربية فى المرتبة الأخيرة من بين دول العالم قاطبة بما فيه أكثر مناطقه تخلفا فى أفريقيا جنوب الصحراء من زاوية حرية الانتخابات ومساءلة الحكومة والمشاركة الشعبية وهو ما يتطلب إصلاحا جوهريا فى نظم الحكم حتى يمكن تحرير الطاقات العربية التى يكبلها تقييد الحرية وتزوير الانتخابات وغياب المجالس التشريعية الفاعلة تبعا لذلك.

كذلك هناك افتقار إلى الشفافية والمحاسبة حيث تبرز الحاجة إلى إصلاح النظام القضائى فى البلدان العربية على أن يكفل القانون والاجراءات الادارية المرتبطة به حقوق المواطنين ، وأن يكون متسقا مع حقوق الإنسان الأساسية ولاسيما الحقوق المتصلة بالتعبير والتنظيم أما استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصال فقد أصبح حاجة ملحة لأنها توفر فرصة قليلة التكاليف للتعليم ونشر المعرفة وللاتصال بأكثر مراكز البحث تقدما وهى تساعد فى مجال التعليم وصياغة السياسات وتطبيقها ، ولكن حتى تستطيع الدول العربية الاستفادة بشكل كامل من الفرص المتاحة عليها أن تتعاون

وتتكاتف فيما بينها لتحقيق الاتصال المتبادل ولبناء مراكز إقليمية للتفوق . ويشير التقرير إلى مثال مدينة الإنترنت فى «دبى» التى تعمل بنجاح منذ افتتاحها عام ١٩٩٩ وقد تمكنت بدعم سياسى وبنية تحتية متطورة من ربط المدارس الاماراتية والأسر والأعمال فنجحت فى جذب شركات دولية رائدة ، ومن المخطط لهذه المدينة أن تذهب أبعد من تأمين الخدمات إلى تقديم تسهيلات للبحث والتطوير .

سوف نخلص من قراءة هذا التقرير إلى أننا فى مصر وفى الوطن العربى أصبحنا فى أمس الحاجة إلى التغيير الشامل الذى هو ضرورة حياة للخروج من النفق المظلم الذى دفعتنا إليه سياسات التبعية والاستبداد والنهب المنظم لثرواتنا سواء النهب الخارجى أو المحلى ،وهو التغيير الذى لن يتم عبر المؤامرة المضادة أو المصادفة بل سيكون نتيجة نضال وعمل دءوب تقوم به القواعد الحية فى المجتمعات العربية والطبقات صاحبة المصلحة فى التغيير .. نضال وعمل يبثان الأمل فى قلوب الشباب التى شاخت قبل الآوان حتى أن ٥١٪ من المراهقين الذين سألهم واضعو تقرير التنمية الإنسانية عن المستقبل قد أفصحوا -دون أى تردد - عن رغبتهم فى الهجرة لأنهم يرون المستقبل يفلت منهم فى الوطن .. ولابد أن يكون هناك مستقبل لكل أبناء الوطن أو على الأقل أمل فى هذا المستقبل يتجاوز الأغانى والشعارات الكاذبة والتزوير الذى يصور لنا واقعا غير الذى نعيشه ويعايرنا بحرية هى غائبة وسعادة مفقودة.

لم أقدم لكم نتائج تقرير التنمية الإنسانية لنبكى حالنا معا وإنما لنشرع فى العمل كل فى موقعه وضمن جماعته أو منظمته أو حزبه أو إبداعه الصادق الثاقب.

فنخطو إلى الأمام .. إلى المستقبل خروجا من الركود والكآبة والزيف نبتغى حرية نستحقها وعالما أفضل سوف نكون جديرين به ما دمنا نعمل من أجله ، نعمل دون يأس أو كلل .. فلا يأس مع الحياة ولا حياة مع اليأس كما قال «مصطفى كامل» قبل قرن.

اخترنا لكم الديوان الصغير- وهو كبير هذا العدد -كتابا بكامله للمفكر المصرى الراحل« إسماعيل المهدوى» عن «الإمام » أبو حامد الغزالى باعتباره أحد أبرز أعلام الجبهة المعادية للعقل التى يرى الباحث- ويقدم حجة -أنها «تتدرج من القرامطة وإخوان الصفا إلى فلاسفة الحكمة».

ومن المؤكد أن هذا الديوان سوف يفتح الباب لحوار كبير نعيد فيه قراءة تراثنا ونخلصه من مسلمات شائعة قد يكون بعضها خاطئا ، ونحن فى انتظار مساهماتكم.

**

كانت «أدب ونقد» دائما من أنصار الاحتفال بالمبدعين وهم بيننا هكذا فعلنا مع

«لويس عوض» و«لطيفة الزيات» و«عبد القادر القط و«عبد الله الطوخى» وآخرين كثير .. وهانحن نجد أنفسنا مقصرين لأننا لم نكتب عن المخرج المميز رضوان الكاشف وهو حى كتابة ترضينا ونجد أن انتاجه جدير بها ..ومن عميق أسفنا أننا سوف نكتب عنه فى أعدادنا القادمة بعد أن رحل عنا قبل الآوان.

ولأسباب بيروقراطية مملة تأخرنا فى استلام مقالة الدكتور «محمد عبد المطلب» عن القط مما اضطرنا لتأجيلها إلى العدد القادم.

ودواعى الحزن والأسف كثيرة فى هذا العدد فقد استقال الزميل «حلمى سالم» مدير التحرير بعد أن كان قد تركنا وسافر إلى فرنسا ثم عاد وسافر مرة أخرى ثم عاد مرة ثالثة وتسبب سفره فى ارتباك بالغ لكنه ارتباك لا يقلل أبدا من إسهامه الخلاق فى تطوير المجلة والاضافة لها على مدى خمسة عشر عاما اكتسبت فيها «أدب ونقد» سمعة مشرفة كمنبر حر للثقافة الوطنية الديمقراطية .. وسوف يبقى« حلمى» الشاعر صديقا« لأدب ونقد» كأحد مؤسسيها وكتابها المميزين .

وفيا لها ووفية له كما كانت وكان دائما.

تحية

الشاعر يميل إلى تذوق طعم يصنعه لحياته ولحريته .

وحلمى سالم الزميل والصديق لكل من عمل فى مجلة أدب ونقد منذ انضمامه إليها عام ١٩٨٧ يختار أولوياته كالعادة وكما هو حق لكل منا فى كل وقت.

اختار حلمى سالم أن يطبق نظريته الخاصة

أن يحيا وأن يتعلم وأن يرى . ولهذه الاختيارات كان وفياً بعد أعوام من العمل الجاد أضاف فيها لمجلة أدب ونقد - كما كان يقول دائماً قبل أن يختار السفر إلى الخارج - من التهور الجميل وروح المغامرة والأخذ بالجديد والتشجيع على المبادرة الجريئة فكان هكذا، وفياً لأسس قامت عليها المجلة ومازالت تسعى لتدعيمها.

ووفق كلامه ورؤيته - ونحن لانبحث عن مديح - سبق أن قال حلمى سالم مراراً بل وكتب أن هذه المجلة قد أعطته شيئاً يحتاجه المبدع الأصيل بشدة وهو تطويع جموحه وكبح رغبته الدائمة فى الإفلات لتوسيع مساحة حريته أى عدوى الالتزام بجرعات ، والمعروف عن حلمى سالم أنه يقدر على مايفشل فيه الكثير : إنه يقدر على أن ينشر مقالاً لشخص يسبه ولايضطهده بعدها .

وراء المزيد من الشعر ، والرغبة فى معايشة الجديد ، الآخر ،، معترفته وحلم المعرفة والإضافه ، سافر الزميل حلمى سالم فى وقت نتوقع أن يثرى تجربته الانسانية الخاصة والعامة بحكم الأحداث السياسية الراهنة وخاصة فيما يتعلق بانعكاسات مايجرى فى الأرض المحتلة على الشارع الأوروبى بأقلياته العربية.

وإذ يختار حلمى سالم حقه فى السفر والاكتشاف نستدعى ماكان يقوله من أن علاقة الشارع الفرنسى بل والدبلوماسية الفرنسية الرسمية بقضيتنا يجعل فرنسا البلد الأوروبى الوحيد الذى يختلف بحق عن كل البلدان الأوروبية الأخرى وربما يكون لوجود جالية عربية كبيرة بها والأسس التى قامت عليها الثورة الفرنسية مايفسر هذا.

نشكر حلمى سالم اليوم على كل الأيام التى عرفناه فيها ، زميلاً يتحلى بالنزاهة قبل أى شئ وقبل كل شئ .

عن مجلس التحرير
غادة نبيل



أعلام الصوفية

وديع أمين

يعد التصوف الاسلامى ضربا من ضروب المعرفة الروحية ومحاولة واجتهادا وراء الحصول على المفهوم الوجدانى لحقيقة وجوهر الذات الإلهية ، وقد اتفق أئمة الصوفية حول معنى التصوف على أنه الطريق الوحيد السلطانى لاكتساب المعارف الإلهية والفتوحات الربانية والأذواق والمواجيد الباطنية ويزيل جميع الشكوك والريب والغموض والابهام من دخيلة النفس فيما يتصل بالكثير من المعتقدات الدينية التى يجب الإيمان بها . ولقد ارتبط التصوف فى مراحله الأولى بتعاليم الإسلام والسير على نهج السنة ولايتعارض مع الشريعة وعبادة الله طبقا لأحكام الإسلام ومبادئ الدين الحنيف ، وأن كل متصوف لابد أن يستمد قواعد سلوكه الروحى من القلب الذى يختلف عن العقل أو عن طريق التلقين أو التعليم وهو يقوم إلى جانب هذه الفروض المقررة بأنواع من الرياضات الروحية التى تهدف إلى تخليص النفس وتطيرها من الأدران وليشهد فيه الخلق والزهد والتقوى وتوطين القلب على الرحمة ومحبة البشر والصدق والمروءة والنخوة والطهارة والصفاء والعطف والرأفة والحنو على عباد الله وعلى الخلائق جميعا حتى الطير والحيوان الأعجم

يعطف عليه ويرأف به واعتزال الناس والانقطاع إلى الله ، والغاية منها أن يصير المسلم أهلا للفوز برضوان الله والدخول فى حضرته وتذوق طعم الإيمان بالوجدان.

المسلم العادى والمسلم الصوفى

ووفقا لمفهوم الصوفية فان ثمة فرقاً بين المسلم العادى والمسلم الصوفى ، اذ يعد إيمان الأول إيمانا يغلب أن يكون إيمانا تقليديا موروثا عن الآباء ودون أن يعرف السر فى ضرورة اعتناقه لهذه المعتقدات الدينية التى هى ضرورة لنجاته فى الآخرة ، فى حين أن إيمان الثانى إيمان تحقيقى ذوقى.

وهنا كان لابد لسالك طريق التصوف من الاستعانة بشيخ تجمعت له الخبرة بمسالك الطريق المؤدى الى تذوق حلاوة الإيمان وأن يكون هو الآخر قد سلك طريق التصوف على يد شيخ آخر سبق له سلوكها وأصبح قادرا على هداية غيره ويعرف هؤلاء بطائفة مشايخ الطرق والعارفين بالله والمسلكين فيها لإرشاد المريدين المبتدئين إلى الطريق حتى لايضلوا السبيل وأن سبيل وصول المريد إلى الله تعالى عن طريق التصوف مجاهدة نفسه وتصفية باطنه والابتعاد عن الذنوب والخطايا والتخلص من الزهو والكبر والرياء والنفاق والحسد والتطلع إلى مافى أيدى الغير وقلة الرضا بما قسمه الله من الرزق حتى يبلغ أسمى الرقى الباطنى ، وأن ذلك لايتم إلا بتوجيه وارشاد الشيخ العارف بأمراض القلوب وكيفية تطهيرها من الأهواء والشهوات الدنيوية حتى يتم اكتساب المعارف الربانية التى يهتدى بها قلبه ويشعر شعورا باطناً بأنه قريب من حضرة مولاه وحتى تنجلى بهذه التصفية صفحة نفسه بحيث تنعكس عليها الأنوار الروحية والفتوحات الربانية وتتحول صفاته إلى مايشبه صفات الملائكة ويتذوق طعم الايمان بالقلب والوجدان وبذلك يتأتى للسالك أن يرى كل مأمر به الدين حكمة خفية سامية.

أمور ذوقية

ولقد عرف المتصوفون بأنهم أهل الباطن وأرباب الأسرار الذوقية ، وفى الواقع أن معنى الأسرار عند الصوفيين انما هى الحقائق التى تنطوى عليها ظاهرات الأشياء والحكمة التى يتذوقونها من القيام بالأحكام والشرائع فهذه الأذواق والمواجيد لايستطيع الصوفى أن يعبر عنها لأحد من الناس ليس لأنها سر يريد اخفاءه عن الناس بل لأنها فوق متناول الوصف والبيان ، إذ هى أمور ذوقية روحية لاتعرف إلا بالذوق والوجدان كمثل حلاوة العسل والسكر لاسبيل إلى ادراكها بغير التذوق.

ولقد مر التصوف الاسلامى فى تطوره بمراحل تاريخية ثلاث . والمرحلة الأولى استمرت خلال القرنين الأول والثانى للهجرة وتمثلت فى التقشف فى المأكل والمشرب واعتزال الناس والانقطاع الى الله ورموز هذه المرحلة الحسن البصرى وابراهيم البلخى والفضيل بن عياضة . وفى المرحلة

الثانية واستغرقت القرن الثالث للهجرة وعرفت بالتصوف العملى . وتمثلت طريقته فى تصفية النفس ومجاهدتها ورياضتها والانتقال بها من حال إلى حال وأن تكون تدرجا فى أحوال ومقامات حتى يبلغ الصوفى الحال والوصول إلى الحقيقة المطلقة التى يكون فيها مع الله تجلياً ومشاهدة ومعاينة ورموز هذه المرحلة السرى السقطى ، والكرخى، والبسطامى . والجنيد البغدادى ، وذو النون المصرى ، وفى هذه المرحلة بدئ فى تدوين علم التصوف ونظمت مبادئه ويمكن حصر أبحاثه فى ستة موضوعات وهى :

معرفة الانسان نفسه ، ومعرفة الله تعالى ، ومعرفة حقيقة الدنيا ، ومعرفة أحوال الآخرة ، ومراقبة النفس ، وايثار حب الله على كل ماسواه . وفى المرحلة الثالثة خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة . وهى مرحلة التصوف الفلسفى ذلك أن تأثر الفكر العربى الاسلامى بالثقافات والفلسفات الاغريقية والهندية والفارسية وغيرها كان له أثره المهم فى التوسع فى مفهوم التصوف وأثار معه نظريات وقضايا صوفية فلسفية تتمثل فى الحلول ، والاتحاد ، ووحدة الوجود ، وهى نظريات جديدة ليست من مفاهيم الاسلام . كما تتعارض أيضا مع الفلسفة العربية الاسلامية التى تعرف الوحدة المطلقة للذات الإلهية وتفسيرها عن طريق البرهان العقلى. ومن أبرز رجال هذه المرحلة الصوفية الفلسفية الحلاج ، والسهروردى ، وابن الفارض ، وجلال الدين الرومى ، وابن السبعين ، وابن عربى ..

ولقد شهدت هذه المرحلة التاريخية صراعا طبقيا بين القوى البورجوازية من التجار والحرفيين والمثقفين والفلاحين والتنظيمات السياسية والدينية وغيرها من القوى المعارضة السياسية اليسارية من جانب وبين نظام الحكم الاقطاعى . غير أن هذه الطبقات والفئات الاجتماعية المعارضة فشلت على الصعيد العملى فى أن تقيم نظام اجتماعيا متقدما بسبب تناقضاتها الداخلية ومصالحها المتباينة ، مما سهل على القوى الاقطاعية والبيروقراطية الرجعية الحاكمة مقاومتها واشاعة الانقسام فى صفوفها.

ذلك الصراع الذى تمثل فى البناء العلوى فى الخلاف بين تيار العقل والفكر الذى تنادى به القوى البورجوازية وبين تيار الشرع والنص الذى تتمسك به القوى الاقطاعية والبيروقراطية والذى استمر طويلا.

ولقد انعكس ذلك الصراع على موقف الصوفيين واتجاههم نحو التفلسف ومحاولة ايجاد طريق ثالث والتقريب والتوفيق بين الطرفين المتصارعين والمصلحة بينهما ، فنادوا بوحدة الوجود وان الله والوجود شئ واحد ، وان الله لايعرف بالمعرفة الاستدلالية والعقلية ، بل يعرف بالمعرفة الذوقية والكشفية واعتبروا الذوق والوجدان هما مصدر المعرفة ، وان كل مظاهر الكون والطبيعة تجليات للإله الواحد سبحانه وتعالى . كما نادوا بالتقارب والمساواة بين الأديان والملل والمذاهب الدينية

المختلفة ، وان الكل يجتمعون حول عبادة إله واحد وانحاز فلاسفتهم ومفكروهم الى الفقراء ، وقد تأثر هؤلاء الصوفيون الفلاسفة بالباطنية الشيعية والحركات السرية باعتبارها قوى المعارضة الاجتماعية والسياسية الأساسية . وهم رغم اشتراكهم مع قوى اليسار والتغيير فى رفض الواقع ، إلا أنه كانت لهم طريقتهم وأسلوبهم الخاص السلبى فى كيفية تغيير هذا الواقع ، وان رفضهم لهذا الواقع لم يتجاوز الموقف الفكرى .

عمر بن الفارض « سلطان العاشقين»

ولد شرف الدين عمر بن الفارض فى القاهرة سنة ٥٧٦هـ/ ١١٨٠م ، ويعود أصل أسرته الى حماة سوريا . ونشأ فى أسرة ميسورة الحال تؤمن بالعلم والعلماء . وشغل أبوه فترة من الزمن منصب نائب السلطان العزيز عثمان بن صلاح الدين . وقد عرف عن الأيوبيين احترامهم للعلم والعلماء وفى عهدهم انتشر التصوف وبناء الخانقاوات لإقامة الصوفيين الفقراء وتخصيص الأوقاف للانفاق عليهم واطعامهم . كان ابن الفارض منذ صغره يرتاد مع أبيه مجالس العلماء والفقهاء ودرس فى صباه المذهب الشافعى ومال دائما إلى حياة العزلة والتعبد وأمضى فترات طويلة عند تلال المقطم فى التجريد والتأمل الصوفى . وكانت تلك بداية لاعتناقه المذهب الصوفى . ويروى عنه فى شبابه أنه كان جميل الطلعة حسن العشرة كريم النفس ، كما عرف عنه انكار الذات والقدرة على توجيه الغير إلى فعل الخير. وفى ذات يوم وجد بباب المدرسة السيوفية التى أنشأها صلاح الدين الأيوبى شيخاً يتوضأ بطريقة خاطئة ونبهه إلى ذلك فطلب منه الشيخ أن يتوجه الى مكة فانه قد حان وقت تجليه . فأدرك ابن الفارض أنه أحد أولياء الله . ويذكر ابن الفارض أنه رأى فى رؤيا أن مكة أمامه فكان أن توجه بعدها الى البلد الحرام. وهناك جاء له التجلى وظل ملازماً له ، ومكث هناك خمس عشرة سنة ثم عاد إلى القاهرة ليبحث عن الشيخ الولى الذى بشره بالولاية وكان فى ذلك الوقت فى النزع الأخير فصلى عليه ودفنه ثم استقر به المقام فى القاهرة وسكن فى الجامع الأزهر بقاعة الخطابة واعترف الناس بولايته وأصبح محل تقدير واحترام رجال الدين.

ويعد ابن الفارض من أعظم الشعراء العرب المتصوفة وان كان قليل الانتاج ولم يخلف سوى ديوان واحد ، ويرجع سبب شهرة قصائد هذا الديوان الى قيمتها الأدبية الفنية وأنها صيغت بمهارة وبطريقة غنائية فى غاية الرقة والعذوبة وارتباط معناها الظاهر بمعناها الباطن . ذلك أنه يمكن قراءتها كقصائد بلغت قيمتها فى شعر الغزل والعاطفة ، وفى نفس الوقت يمكن قراءتها كقصائد صوفية حيث تفصح مفرداتها عن معان ورموز معروفة لدى الصوفيين وكلها فى الغزل والحب والوصال والخمر والسكر والهيام والتفانى والرغبة فى الذات الإلهية والوصول الى رضاه ، وقد تأثر ابن الفارض بطريقة ابن عربى فى استخدام ألفاظ وتعبيرات واخضاعها لمعانى

التصوف . كما يشتمل الديوان على قصيدتين صوفيتين خالصتين وهما الخمرية » التى تصف النشوة التى تحدثها خمر المحبة الإلهية ، والثانية « التائية الكبرى» وهى أكبر قصيدة كتبها ابن الفارض وتتكون من ٧٦١ بيتا وتتضمن شرح مذهبه فى التصوف .

ويرى المؤرخون أنه إذا كان هناك من الكتاب الصوفيين من يحاولون التصريح بما لايجوز التصريح به فان ابن الفارض يعتبر أعظمهم جسارة فى « تائيته الكبرى » التى عمد فيها إلى بسط معنى « الاتحاد مع الله » وهو الغاية التى يشعر أنه بلغها بعد مجاهدة وعناء ويقول مطلعها :

سقتنى حميا الحب راحة مقلتى وكأس حميا من عن الحسن جلت

وقد عنى كثيرون بكتابة شروح على هذه القصيدة التى هى محل تقدير عظيم لقيمتها الأدبية والفنية بين الشعراء والدارسين فضلا عن الصوفيين الذين يقدسونها واستحق ابن الفارض أن يلقب عن جدارة واستحقاق بـ « سلطان العاشقين» وكان قد أملى هذه القصيدة حين أفاق إثر نوبة من نوبات النشوة الروحية العميقة . وهو فى كل قصائده المحب المتفان الذى يجد الله فى جميع الأشياء الجميلة . ويقول فى (تائيته):

زدنى بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشا بلظى هواك تسعرا

وإذا سألتك أن أراك حقيقة فاسمح ولاتجعل جوابى لن ترى

ياقلب انت وعدتنى فى حبهم صبراً فحاذر أن تضيق وتضجرا

إن الغرام هو الحياة فمت به حبا فحقك أن تموت وتعذرا

قل للذين تقدموا قبلى ومن بعدى ومن أضحى لأشجانى يرى

عنى خذوا وبى اقتدوا ولى أسمعوا وتحدثوا بصبابتى بين الورى

وبلغت « تائيته الصغرى» مائة بيت وثلاثة ، يقول فى مطلعها:

نعم بالصبا قلبى لأحبتى فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

وابن الفارض مثل معظم الصوفيين عالمى ومن رأيه أن أى انسان فى أية أمة مادام يحب الله وينفذ إرادته فهو مقبول عنده . وقد اتهمه أعداؤه بالزيغ والهرطقة والانحراف عن الدين ، وبأنه كان يعتقد أنه القطب . فى حين يرى المدافعون عنه بأنه كان يتحد مع الروح التى هى صورة الله التى تحيط بكل شئ علماً وقدرة وحسنا ووفقا لمذهبه « الاتحاد» فان الله والعالم شئ واحد ، وأن الله يعبد فى كل صورة من صور العبادة.

وحين يتحدث عن الحياة المتحدة مع الله التى يصل إليها الولى الكامل يبين كيف أن روحه ونفسه قد اتحدتا بالمعشوق وصارتا الروح العالمية والنفس العالمية بذاتيهما . ويكون قد وصل إليها بأمانة النفس وبذلك تخطى كل تأثيرات الزمان والمكان والعدد ، وأن الماضى والمستقبل أصبحا شيئا

واحدا.

فهو يقول:

وباب تخطى اتصالى بحيث لا | حجاب وصال عنه روحى ترقت
على أثرى من كان يؤثر قصده | لمثلى فليركب له صدق عزمه

ويقول أيضا عن مكافأة الروح التى صبرت حتى النهاية:

وقد خلوت مع الحبيب وبيننا | سر أرق من النسيم إذا سرى
وأباح طرفى نظرة أملتها | فغدوت معروفا وكنت منكرا
فدهشت بين جماله وجلاله | وغدا لسان الحال عنى مخبرا
فأدر لحاظك فى محاسن وجهه | تلقى جميع الحسن فيه مصوراً
لو أن كل الحسن يكمل صورة | ورآه كان مهللا ومكبرا

وقد توفى ابن الفارض فى سنة ٦٣٢ هـ / ١٢٣٤ م ، ودفن عند سفح جبل المقطم ، ويعتبر قبره مزاراً للصوفيين ومحبيه وعشاق شعره.

مولانا العارف بالله جلال الدين الرومى

ولد جلال الدين الرومى سنة ٦٠٤ هـ / ١٢٠٧ م فى " بلخ" وكانت تعد فى ذلك الوقت من أكبر المراكز الدينية والتصوف الاسلامى فى بلاد فارس . وكان والده بهاء الدين من كبار العلماء ويعمل أستاذا للعلوم الدينية فى بلاط الحاكم « خوارزم شاه » وله تلاميذ ومريدون ، وقد أدى اضطراب الأحوال فى البلاد نتيجة اضطهاد خوارزم شاه للصوفيين إلى هجرة بهاء الدين وأسرته إلى مكة للحج ثم الانتقال بعد ذلك إلى « قونية» فى بلاد الأناضول التى كانت تعرف فى ذلك الوقت ببلاد الروم ، ومن هنا جاءت تسميته جلال الدين بالرومى . وكان حلم الأب أن يرى ابنه شيخا كبيرا مثله يحيطه التلاميذ والمريدون وتولى تعليمه بنفسه كما أحاطه بالعلماء الكبار ومشايخ التصوف ومنهم الشيخ برهان الدين الترمزى الذى علمه مبادئ التصوف . وهكذا عاش جلال الدين فى بيئة دينية وصوفية خالصة .. وقد عرف عنه حبه الشديد ووقوفه الى جانب الضعفاء والبسطاء ومساعدة الفقراء والمحتاجين ، وعزوفه عن الحكام وأصحاب السلطان وكراهيته الشديدة للظلم ، وقدر الناس فيه انسانيته وعطفه وحبه عليهم فبادلوه حباً بحب . وكان الحكام يجلونه ويحترمونه ويروى عنه أن المغول أثناء اجتياحهم بلاد فارس والشرق الأوسط حتى وصلوا الى بلاد الروم وقفوا عند أبواب « قونيه» ولم يدخلوها احتراماً وتقديرا منهم لحضرة مولانا العارف بالله جلال الدين الرومى . وفى ذلك الوقت تزوج جلال الدين وأنجب ابنه سلطان سنة ٦٢٣ هـ وهو الذى توفر على كتابة سيرته وأصبح خليفته الثانى للطريقة المولوية التى أسسها والده جلال الدين . وفى سنة ٦٢٨ هـ توفى والده بهاء الدين وخلفه جلال الدين فى منصبه

كأستاذ للفقه وانصرف الى دراسة التصوف ثم رحل إلى حلب ودمشق للاستزادة من علم التصوف . وفى سنة ٦٤٢ هـ تقابل مع الشيخ شمس الدين التبريزى الذى كان يبحث عنه وحضر من تبريز إلى قونية بناء على طلب مرشده الروحى الذى أخبره بأن فى أرض الروم صوفيا هائما بالحب الإلهى وفى حاجة إلى من يرشده ويرعاه وتوثقت علاقة جلال الدين بشمس الدين التبريزى وصار له عليه تأثير كبير وأصبح مرشده الروحى . وقد أدت هذه العلاقة إلى اعتزال جلال الدين منصبه كأستاذ للفقه وتفرغ كلية للتصوف ..

وفى قونية أنشأ جلال الدين حلقات الذكر الصوفى الذى يؤديه الدراويش الذين عرفوا باخوان المحبة أى محبة الله ونظم لهم الشعر الذى ينشدونه على نغمات الناى ، وأن حلقات الذكر التى يدور فيها الدراويش فى دائرة حول بعضهم البعض ترمز إلى دوران الكواكب السيارة فى فلكها حول مركزها الشمس وانجذاب جميع المخلوقات الى خالقها .. وقد توفى مولانا العارف بالله جلال الدين الرومى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م ودفن فى مسجد خان مولوى بقونية ، واشتركت فى تشييع جنازته جموع غفيرة من تلاميذه ومريديه وأتباعه ومحبيه من جميع الأديان ومنهم المسيحيون واليهود .

وتعد أشهر مؤلفات جلال الدين - وهو يكتب بالفارسية - ديوان « شمس تبريز» وأطلق عليه اسم مرشده الروحى تخليدا لذكراه واعترافا بفضله عليه ، وهو يشتمل على شعر غنائى فى غاية الرقة والعاطفة « وديوان المثنوى» أى ملحمة المزدوجات وهو قصيدة شعرية فى ستة أجزاء باللغة الفارسية استغرق نظمها أكثر من أربعين سنة . وقد ترجمها المستشرقون الى الانجليزية وعنها ترجمت الى كثير من لغات العالم . وهى تحتوى على قصص رمزية وخواطر الغرض منها شرح مذهبه الصوفى ، وموضوع القصيدة حب الروح لله مصدرها وكيف تعود اليه . وفى مقدمة الجزء الأول يتحدث عن القصبة أى النفس أو روح الولى تشكو انفصالها عن حوض القصب أى الله مصدرها ، وهو العالم الروحانى الذى كانت تعيش فيه منذ الأزل وماقبل الخليقة . والذات الإلهية كما يتصورها جلال الدين حالة فى الكون وداخله فى جوهره وليست مجردة عنه فهو يقول فى المثنوى :

ياخفيا قد ملأت الخافقين | قد علوت فوق نور المشرقين

انت سر كاشف أسرارنا | أنت فجر مفجر أنهارنا

ياخفى الذات محسوس العطا | انت كالماء ونحن كالرحا

انت كالريح ونحن كالغبار | تختفى الريح وغبراها جهار

وقد أراد جلال الدين فى كتابه « المثنوى» شرح مذهبه الصوفى ونظريته الفلسفية فى « الحلول » أى حلول الله فى جسد انسان وفناء الذات الانسانية فى الذات الإلهية والاتحاد بها .

والصوفي بالاتحاد قد صار الذات الإلهية نفسها وزالت « أنا وأنت» ويقى الواحد.

وقر أراد سيدى جلال الدين الرومى تصوير حالة الوصول إلى الله بعد بلوغ مرتبة الفناء فكتب فى « المثنوى»:

« توهم المحب أنه قد فنى فى محبوبه فلما اهتدى الى بيته بعد طول السير والجهاد وقف بالباب فدق عليه يطلب الاذن فى الدخول فسمع من الداخل صوتا ينادى : من بالباب؟ فقال المحب أنا بالباب . فقال الصوت داخل البيت كلا . كلا . أن هذا البيت لايسعنى ويسع أحدا سواى . وظل الباب مغلقاً كما كان . فأطرق المحب مليا فأدرك أن ماحجبه دون الاذن له بالدخول إلا شعوره بوجود نفسه معه فعاد أدراجه وعاود وعاود جهاده ثم رجع بعد عام يقرع الباب فعاد الصوت يسأل من بالباب ؟ فقال انت انت الذى هنا وانت أنت الذى هناك وانت وحدك ملء الوجود ولاموجود سواك. وهنا فتح الباب على مصراعيه فدلف منه المحب ليحظى بوصال الحبيب» وبهذه الصورة الشعرية الطريفة أمكن للعارف جلال الدين أن يصور لنا كيف أن سلوك سبيل التصوف الحق ينبل النفس المتعطشة أقصى ماتصبو إليه من الرقى الروحي.

ويعد جلال الدين باجماع المؤرخين ونقاد الأدب من أعاظم شعراء الفرس وأنه يسمو فكره ووضوح خياله وعظمة أسلوبه يبارى أعظم الشعراء الغنائيين والموضوع الرئيسى فى شعره هو حب الروح المبرح وهى تسعى للاتحاد بالله . والحب الأسمى فى رأيه هو ذلك الذى لايرى نفسه والذى يتحمل الأشياء ويؤمن بكل الأشياء ويأمل فى كل الأشياء ويصبر على كل الأشياء . وهو يرى أن الايمان الحقيقى يتولد من الحب ، وأى نوع آخر لاقيمة له . وهو عالمى . فأى انسان فى أية أمة مادام يحب الله وينفذ إرادته فهو مقبول عنده . وبواسطة التأمل الروحي والزهد الذى يقضى على الشعور بالذات وعلى الإرادة الذاتية وكل تلك العواطف والميول البشرية التى تسبب الانفصال عن الواحد الحق ، وبواسطة هذا يصل الصوفى الى فناء النفس ويدرك البقاء إذ يبعث من جديد بعثاً روحياً فيحيا فى الحياة الإلهية الخالدة وهكذا يتوصل إلى الاتحاد بالمحبوب ويبقى فيه إلى الأبد .

وعن رأيه فى المرأة فان جلال الدين يعتبرها شعاعاً من الله ويعدها كائناً خالقا أكثر منه مخلوقا « إذ هى شعاع من الله ، هى ليست معشوقة . بل هى خالقة وليست مخلوقة

شيخ العارفين محيى الدين ابن عربى

هو أبو بكر محمد بن على الشهير بمحيى الدين ابن عربى ، ويطلق عليه الأوروبيون ابن العربى . ولد بالأندلس سنة ٥٦٠هـ / ١١٦٥ م فى أسرة عربية أصيلة متدينة ينتمى أفرادها إلى المذهب الصوفى ، فقد كان عمه أبو محمد عبد الله بن محمد من أقطاب الصوفية ، وكذلك والده وخاله أبو مسلم الخولانى الذى يقال أنه كان من أصحاب الكرامات . درس ابن عربى العلوم الدينية

القرآن والحديث والفقه فى مدينة لشبونه ثم انتقل مع أسرته وهو طفل الى أشبيليه وكانت تعد مركزا للتصوف ، ولم يكن يميل فى ذلك الوقت الى التصوف ، فقد كان ميالا بطبعه الى الاشتغال بالأدب والشعر . وعندما بلغ الثلاثين من عمره كان قد تأثر بالمذهب الصوفى . وفى أشبيليه عرف طريقه الى التصوف وتتلمذ على أئمة الصوفيين وخاصة موسى عمران الميرتلى الذى علمه كيف يتلقى الالهام وتعلم من أبو الحجاج يوسف الشبره وأبو عبد الله ابن المجاهد محاسبة النفس . وعندما استكمل دراسته أخذ يطوف ببلاد الأندلس والمغرب وتونس.

عاش ابن عربى مرحلة دخول الأندلس بداية النهاية لأزمتها العامة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وانغماس الحكام والسلاطين فى حياة اللهو والترف والخمر والنساء تحت حكم الموحدين . واضطهاد الحكام وارهاب وتعصب الفقهاء المالكين ضد المفكرين الأحرار بحيث لم ينج مفكر أو عالم من بطش واضطهاد الحكام والفقهاء للمخالفين للمذهب المالكى . ولم ينج من آذاهم من قبل الامام الكبير الراحل ابن حزم ومطاردته فى كل مكان واحراق كتبه ومؤلفاته . وخضوع الحكام لسيطرة ونفوذ الفقهاء . ولم يسلم ابن عربى من ارتياب السلطة فى تصرفاته وألقى به فى السجن حتى توسط له القاضى على ابى الحسن البجائى فأفرج عنه وقرر بعدها مغادرة الأندلس الى الحجاز ، وكان ذلك عام ٥٩٨ هـ وان كان لم يذكر هو لماذا قرر مغادرة الأندلس . ولكنه لم يغادر الأندلس إلا بعد أن استكمل تحصيله علومه وثقافته الواسعة واحاطته التامة بالتراث الفكرى الاسلامى . لقد غادر الأندلس وليس فى نيته العودة ثانية وان هدفه لم يكن تحصيل العلم فى بلاد المشرق بل البحث فى رأى الدارسين والمؤرخين عن الحقيقة الوجودية كما يراها هو واحدة فى جوهرها بالرغم من تعدد صفاتها وأشكالها وأسمائها وهى قديمة وأزلية ورحل ابن عربى للحج ورغم انقطاع صلته بالأندلس إلا أنه ظل يتابع أخبارها ، ووصل ابن عربى الى مصر فى طريقه إلى مكة وكان قد بلغ سن النضج وعامه الثامن والثلاثين . وقد تميزت المرحلة الثانية التى قضاها متنقلا بين مكة ودمشق ومصر بغزارة انتاجه وأفكاره حيث قال بـ « وحدة الوجود » وهى نظريته الفلسفية ، مما أثار ضده الفقهاء ورجال الدين الحنابلة وتعرض ابن عربى لكثير من الاتهامات بالكفر والزندقة وخاصة من جانب الفقيه ابن تيمية ولكن كان هناك من دافع عنه وهم جمهرة العلماء والأئمة الكبار منهم جلال الدين السيوطى وفخر الدين الرازى والامام أبى سعد اليافعى والشيخ سعد الدين الحموى وشيخ الاسلام سراج الدين المخزومى وكثيرون غيرهم . ولم يتخلف ابن خلدون وابن رشد عن ابن تيمية فى الهجوم على الصوفية وابن عربى وابن الفارض وغيرهم من المفكرين الصوفيين من أجل قولهم « بالحلول – والاتحاد » وهو ماأنكره الكثير من العلماء والأئمة الذين لم يجدوا فى معرفتهم بالشيخ ابن عربى مايستدل على فساد عقيدته الاسلامية وانحلال خلقه . فقد كان ابن عربى بشهادة الجميع نموذجا للمسلم

المؤمن التقى الورع . لقد أثار ابن عربى فى الواقع خلافا بين العلماء المسلمين مازال قائما حتى اليوم . وفى الشطر الثانى من حياته وضع كتابه « نصوص الحكم» سنة ٦٢٧ الذى يوضح فيه خلاصة مذهبه الفلسفى الذى ظل ينشغل به زهاء أربعين عاما ، وأثار « فصوص الحكم» ضجة فى صفوف العلماء المسلمين ضجة تتراوح بين المصادفة والحيرة والاعجاب والتقدير ، والذى يعتبر تمهيدا للأفكار الأساسية لمذهبه الذى فصله فيما بعد فى كتاب « الفتوحات المكية » وهو أكبر مؤلفات ابن عربى وأهمها من الناحية الفلسفية . وجاءت تسميته بالفتوحات المكية » بمناسبة زيارته لمكة أول مرة حسب قوله: « كنت قد نويت الحج والعمرة فلما وصلت أم القرى أقام الله سبحانه وتعالى فى خاطرى أن أعرف الولى بفنون من المعارف حصلها فى غيبتى . وكان الأغلب منها مافتح الله سبحانه وتعالى عند طوافى فى بيته المكرم » ويلاحظ الدارسون تكرار حديث ابن عربى عن نفسه بأنه كاتب ملهم ، وأن هناك قوى ربانية هى التى تلهمه وتملى عليه هذه الكتابات.. ويقول هو« جميع ماكتبته فى هذا الكتاب « الفتوحات» انما هو أملاء الهى وإلقاء ربانى أو نفث روحانى فى روح كيانى ، كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم لا بحكم الاستقلال ».

ويقول : « وماقصدت فى كل ماألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وإنما كان يرد على من الحق موارد تكاد تحرقنى ، فكنت أتشاغل عنها بتقييد مايمكن منها . فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد، ومنها ماألفته عن أمر إلهى أمرنى به الحق فى نوم أو مكاشفة».. والجدير بالملاحظة أن معظم الدارسين والمتعاطفين لاينكرون دعوى ابن عربى بل يجدون فى دعواه شيئا من الصدق وبأنه بالفعل كان أثناء كتابة هذه المؤلفات واقعاً تحت تأثير قوى خارجية . وأن هذه الظاهرة لها تفسير فى علم النفس الحديث الذى يسميه « العقل الباطن » أو « الكتابة التلقائية».

وقد استغرق كتابة الفتوحات ثمانية وثلاثين سنة وهو أكبر مؤلفاته على الإطلاق إذ يحوى ٥٦٠ بابا وقد وضع ابن عربى ٢٥١ مؤلفا اليها فى مؤلفاته . وتتضمن مؤلفاته كتب التصوف والحديث والتفسير ، وبخاصة التفسير الصوفى ، وأيضا فى السيرة النبوية والأدب والشعر الصوفى ، وفى العلوم الطبيعية والفلك والتنجيم . ولكن معظم اهتمامه كان التأليف الصوفى . وهذه المؤلفات رغم كثرتها لم يعرف ترتيب معظمها زمنياً من حيث تاريخ إصدارها باستثناء بضع مؤلفات لاتتجاوز العشرة.

والمسألة الأساسية فى فلسفة ابن عربى هى « وحدة الوجود » وعن هذه المسألة تفرعت كل العناصر الأساسية فى مذهبه سواء فى الأديان والمعرفة والأخلاق والنفس وفى طبيعة الوجود . وبأن وجود الله هو عين وجود العالم ، وبأن الموجودات التى فى الطبيعة كلها تجليات لله . وقال بامكانية اتصال الانسان بالإلة عن طريق الكمال الأخلاقى . وبمعنى أن مذهب فناء الذات الانسانية فى الذات الإلهية يؤدى إلى الاتصال بين الله والانسان .. ذلك المفهوم الذى ترفضه

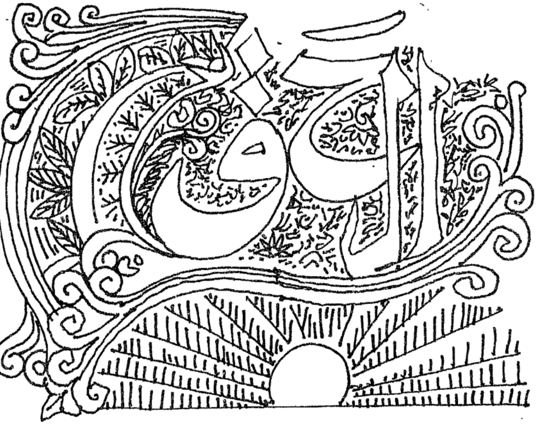
وتحاربه العقيدة الاسلامية ، إذ أن من أصول العقيدة الاسلامية ان تفصل بين الله وبين الإنسان . وأن الاسلام يرفض القول بوحدة الوجود. ويمقتضى مذهب ابن عربى فان كل الوجود واحد ، ويقول ابن عربى : « ماوصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف ، فوجودنا وجوده ، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا ، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه »

وبمقتضى مذهب وحدة الوجود أيضا فان كل الأديان تتفق كلها فى وحدة المعبود الواحد . وان وحدة الوجود كلها طرق تؤدى إلى معبود واحد . ولقد قال فى وصف هذه الحال أبياتا منها قوله :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى   اذ لم يكن دينى إلى دينه دانى
ولقد صار قلبى قابلا كل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب انى توجهت   ركائبه فالحب دينى وإيمانى

كانت الأنباء قد جاءت تترى عما أصاب العرب المسلمين فى الأندلس وغرناطة وقرطبة وتزايد الخلافات والتناحر بين السلاطين والحكام سواء بينهم أو هزيمتهم أمام الفرنجة لتؤكد صحة ماتوقعه ابن عربى من قبل ومخاوفه على مصير المسلمين .. وكان ابن عربى قد بلغ ٧٣ من عمره وأصبح له مكانة كبيرة بين أتباعه ومريديه ولقب بشيخ العارفين ، ثم سافر إلى قونية فى بلاد الروم حيث تقابل مع الشاعر العظيم وشيخ العارفين مولانا جلال الدين الرومى ، ثم سافر الى بغداد حيث تقابل مع قطب الصوفية شهاب الدين السهروردى ، ثم قصد إلى مكة ثم إلى حلب ثم رحل الى دمشق وكانت قد اعتلت صحته وزاد عليه المرض ومات فيها سنة ٦٣٨هـ / ١٢٤٠ م عن ٧٦ سنة ودفن في مقبرة القاضى محيى الدين بن الزكى فى جبل قاسيون وبموته انتهت مرحلة هامة من مراحل الصوفية اعقبت المذاهب الصوفية البسيطة الأولى وذات طابع نظرى فلسفى . وهى تنسب أساسا إلى ابن عربى ومدرسته الصوفية التى تقول « بوحدة الوجود» وكان له انتشار فى مذاهب الصوفية وفى تحديد الأفكار والاتجاهات الصوفية التى جاءت بعد ذلك ، ولاتزال تثير الجدل حتى اليوم.

الديوان الصغير



أبو حامد الغزالى

الفلسفة التصوف وعلم الكلام

اسماعيل المهدوى

* الحجر يمكن أن ينقلب ذهبا . وإذا تركت فى البيت كتابا ، فمن الممكن أن يكون قد أصبح حصانا .فالله تعالى قادر على كل شئ.

* حـمـعـسق .. ايلاوش 5 6 5هـ.. كـد منع وهح ح.. مـهـهت مـهـهـه ع مى تكتب مثل هذه الحروف على خرقتين تحت قدمى الحامل ،فيسرع الولد إلى الخروج فى الحال.

* الحاجة إلى المطعم والملبس والمسكن أساس الضلال والفساد. والزواج خطيئة عقوبتها الأولاد ، والإدخار إنكار لقدرة الله.

* الإنسان يبنى للخراب ويلد للفناء .والعقلاء هم الذين يتمنون العدم .

* استمرار الحياة الدنيا قائم على المغفلين.

إذا أردت أن تشاهد جلال الربوبية ،فاجلس فى مكان مظلم فى خلوة ، ولف رأسك فى ثيابك ليكون الظلام كاملا.

* بعض آيات القرآن لا يجوز تفسيرها ،لأنها نزلت للخاصة لا للعامة ، إلا لا يمكن مخاطبة العقلاء بلغة الصبيان ، ولا يمكن مقارنة الملائكة بالحدادين.

* يجب على معظم الخلق الكف عن التفكير فى أصول الدين .فإذا عجزوا عن ذلك ، فارتكاب المعصية أسلم لهم، لأن المعصية تطرد الأفكار من رؤوسهم.

* عليك بالعزلة .فإن لم تستطع فملازمة الصمت .فإن لم تستطع فالنوم .وتجنب الضحك لأنه يذهب بك إلى قعر جهنم.

* الشيطان هو الذى يدفع الإنسان إلى طلب العلم.

* الإسلام بالسيف والسنان ،أنجح من البرهان واللسان.

* الله هو الذى يريد المعاصى ،ولو لم يكن يريدها فلماذا تمتلئ الدنيا بالمعاصى؟.

* السكوت أمام إبليس طول العمر ، شئ لا ضلال فيه . لكن الهفوة الواحدة فى الرأى تؤدى إلى الهلاك.

والآن..

ماذا تقول أيها القارئ الفاضل- أدامك الله وأبقاك -فى من ينشر على الناس هذه الآراء؟.

وماذا تقول فى من يزعم أن هذه الآراء هى الدين الصحيح؟.

وماذا تقول فى من يزعم فى الثلث الأخير من القرن العشرين ، أن صاحب هذه الآراء هو حجة الإسلام وإمام الأئمة الخالد ، وهو وحده يمثل التراث الإسلامى الذى يجب على عموم الخلق إحياؤه والدفاع عنه والاقتناع به؟.

رحم الله أبا حامد الغزالى!.

فقد كان الرجل والحق يقال صريحا إلى أقصى حدود الصراحة ، واضحا بدرجة يفتقدها كثيرون ممن يتمسحون بالدين والتراث ، ولقد حاول الغزالى أن يخدم الإسلام على قدر ما صورت له ظنونه منذ تسعمائة عام، وعلى قدر ما طلب منه سلاطين السلاجقة فى ذلك الوقت ، وكان الغزالى مرآة للمجتمع المتدهور الذى عاش فيه .مرآة لهزيمة المسلمين أمام الغزو الصليبى، وخضوعهم لطغيان السلاجقة الأتراك. وكان يؤمن بسلطان ذلك الزمان ، ويرى الدفاع عنه دفاعا عن ولى الأمر الذى يحمل راية الدين . ومعنى ذلك أن هؤلاء الذين

يصنعون منه اليوم حصانا أجوفاً يحتشدون خلفه يعجزون حتى أن يكونوا مثله مرآة لعصرهم وللمجتمع الذى يعيشون فيه.

وفى الصفحات التالية ، نقدم أفكار الغزالى من نصوص كلماته ،فالتهويم على سطح الأفكار ينتهى عادة إلى ضياع الحقيقة. لكن الكلمة المكتوبة ،هى الجسم المادى المجرد .وحين يطرح هذا الجسم أمام أعين المثقفين ، لا يبقى بعد ذلك مجال للالتواء والإثارة . بهذا تخرج المناقشة من نطاق الخلاف المجرد حول الرجعية والتقدمية أو قضية إحياء التراث ،وتصبح المسألة بصراحة كما يلى:

هل تستطيع هذه الكلمات الصفراء أن تقف على قدميها فى عصر العلم والديمقراطية ، أم أن الأفضل أن تحفظ فى متاحف الفكر ، بكل الاحترام اللائق بالآثار التاريخية التى يتخطاها الزمن؟.

لكن السؤال السابق يثير عدة نقاط تحتاج إلى توضيح.

إن إرتباط الحاضر بالماضى ، لا يقل عن ارتباط المستقبل بالحاضر . ولا يمكن أن نتصور أن التاريخ يبدأ اليوم أو أنه سيبدأ غدا ،فالتاريخ بدأ منذ قرون ، فى الأمس البعيد ، والحركة التاريخية المستمرة تمارس على المدى الطويل ،عملية انتقاء تستبقى العناصر الصالحة وتستبعد العناصر غير الصالحة ،والأفكار التى يتوارثها الأبناء عن الأجداد ، تقبل نوعين من التقسيم.

الأول ، تقييم للدور الاجتماعى الذى لعبته فى حركة التاريخ فى عصرها السابق.

والثانى، تقييم للدور الاجتماعى الذى يمكن أن تلعبه فى حركة إحياء التراث فى عصرنا الحاضر.

فالفكرة التقدمية هى التى تدفع تقدم التاريخ أو تساعد الإنسان على التطور والشعور بإنسانيته واستكمال سيطرته على نفسه وعلى المجتمع وعلى الطبيعة .أما الفكرة الرجعية فتلعب على عكس ذلك دورا ضد التقدم ، وتلوى عنق الإنسان لترجع به القهقرى ، وتدفعه إلى الانتكاس عن المستوى الحضارى الذى تحقق له.

والفكرة قد تكون تقدمية فى مرحلة سابقة من مراحل التاريخ ، ثم تصبح رجعية فى مرحلة أخرى . وقد يحدث العكس .ورغم هذا التقييم النسبى ، فهناك أفكار ذات قيمة تقدمية مطلقة، بغض النظر عما يرتبط بها أحيانا من تفاصيل ساذجة أو متخلفة.حتى الأساطير البدائية قبل ظهور الأديان، تحتوى على كثير من الأفكار الحية ، أفكار الحب والأخوة والعدالة وقدرة الإرادة البشرية.

إن أسطورة بروميثيوس مثلا ، سوف تظل على الدوام صورة حية جميلة لثورة الإنسان على العجز المكتوب عليه ،وكفاحه من أجل المعرفة ، ورغبته فى اكتشاف سر الكمال .وعلى عكس ذلك ،فأسطورة سيزيف تلعب دور الأداة الفنية فى الفلسفة الرجعية لتبرير الخضوع والرضا بالمكتوب.

وفى فجر الإسلام ، كان أبو ذر الغفارى يدعو إلى توزيع الثروة ، ويصب نار سخطه على أصحاب الأموال «الذين يكنزون الذهب والفضة» ، ويدعو الفقراء إلى أن يشهروا السيوف ضد مغتصبى حقوقهم .فهذه إذن دعوة لا تنطفئ حرارتها ، طالما انقسم العالم إلى أغنياء وفقراء ،

وطالما استمر كفاح الإنسان من أجل مجتمع المساواة ،وهى بعبارة أخرى ، دعوة تقدمية إنسانية بكل معانى الكلمة.

وفى القرن الثانى من الهجرة (قبل الغزالى بثلاثة قرون) ،كان شيوخ الإسلام من المعتزلة يخوضون معارك الجدال فى المساجد والمجالس دفاعا عن سلطان العقل ووجوب العدل والصلاح وحرية الإرادة للفرد .وكانوا بذلك يقدمون- إلى التاريخ- الجانب التقدمى والمشرق فى الفكر الإسلامى. الفلسفة التى تزداد رسوخا مع تقدم العلم والديمقراطية والاشتراكية ،وتحفظ للإسلام جوهره التقدمى الصحيح ،وتسجل له بالفخر أرقى نظريات الفكر الدينى فى العالم كله.

بهذا المنهج يمكن أن نحكم على قيمة أفكار الغزالى ، سواء فى العصر الذى عاش فيه ، أو فى هذا العصر الذى نحتاج فيه إلى إحياء كل فكرة تقدمية كبيرة فى تراث أجدادنا .

وقد تساءل أحد الكتاب فى تعابط ظريف : هل يمكن أن نحكم على الغزالى بأنه رجعى لأنه لم يكن يركب سيارة كاديلاك!.

لكن التراث الإسلامى حافل بأبطال التقدم الذين ركبوا الإبل ، وربما لم يركبوا شيئا.

ومع ذلك ،فالغريب أن هؤلاء الذين يقيسون التقدم بفخامة السيارة أو ارتفاع ثمنها ،هم أشد الناس دفاعا عن الغزالى داعية التصوف وحب الفقر والرغبة فى «الذل والانكسار والعبودية» . ولو سألنا الغزالى نفسه : هل يختار التقدم أم الرجعية ؟ لقال الرجل بصراحته المعروفة، أنه يختار الرجعية .كل ما فى الأمر أنه كان يطلق على التقدم اسم «العلوم المحدثة» أو «البدع» ، ويطلق على الرجعية اسم «الرجوع إلى مذهب أهل السلف» . ولا يكاد كتاب من كتبه يخلو من تقرير لهذا الرأى.

وبرغم كل ما لقيه الغزالى طوال القرون السابقة من التقديس العجيب من السلاطين والأمراء وأعيان المجتمع ومن يخدمونهم من رجال الدعاية والتبشير ،فقد انبرى له عديد من رجال المخلصين والمتنورين ، حتى فى العصور القديمة.

من هؤلاء مثلا الفقيه المعروف ابن تيمية (٦٦١ -٧٢٨) الذى كتب فصولا عديدة فى «تسفيه» آراء الغزالى .أما ابن القيم (٦٩١ -٧٥١هـ) فقد هاجمه هجوما عنيفا ،وكان يقول عن بعض أفكاره :

«هذا الكلام فوق الجنون بدرجات» (١).

وقال عنه أيضا:

«أنا أتعجب من أبى حامد أكثر من تعجبى من هؤلاء الجهلة بالشريعة» . ولاحظ بعض مفكرى الإسلام أن فى كتب الغزالى مئات الأحاديث غير الصحيحة المنسوبة إلى النبى (ص) .(٢).

ومنذ ثلاثة وأربعين عاما ، وقبل أن يتم الكشف عن عدد من الكتب المتهافتة التى تركها الغزالى ،كتب الدكتور زكى مبارك فى رسالة حصل بها على درجة الدكتوراة من الجامعة:

«الواقع أن الغزالى كان فتنة من فتن العصور القديمة. وقد نسى العلماء فى الدفاع عنه أن هناك عقولا يجب أن تحكم ، وأنه لن يخلو العالم من أصحاب العقول ، ولو كره الجامدون »(٣).

ولنبدأ القصة من أولها:

١ - الشك .. والخوف

فى عام ٤٨٨ من الهجرة، كان الغزالى قد بلغ الثامنة والثلاثين من عمره ،وقضى أربع سنوات فى التدريس فى مدرسة نظام الملك فى بغداد . وكان قد أصدر أشهر كتبه الفكرية ،وهى :«مقاصد الفلاسفة» ، و«فضائح الباطنية» ،و«تهافت الفلاسفة» ،وفجأة ترك زوجته وأولاده وخرج من بغداد زاهدا متصوفا ،يضرب فى الحجاز والشام ومصر ، يعيش فى الخلوات والمقابر والسراديب والمهجورة . ثم فجأة أيضا ، وبعد أحد عشر عاما ، عاد إلى التدريس فى المدرسة «النظامية» فى نيسابور عاصمة إقليم خراسان. وبعد فترة ، هجر التدريس مرة أخرى ليعيش فى إحدى تكايا الصوفية فى بلدة طوس ،فى إقليم خراسان ،حيث ولد. فالغزالى فارسى .كان يكتب بالفارسية إلى جانب العربية ، وربما كان هذا سببا من أسباب نزعته الروحانية المنحرفة، فأشهر المتصوفة الأوائل ،كانوا من الفرس المتأثرين بالمجوسية ، مثل معروف الكرخى ، وأبى زيد البسطامى ، والحلاج ، وجلال الدين الرومى ، عمر الخيام.

لكن لماذا ترك الغزالى التدريس عام ٤٨٨ ، ولماذا عاد إليه عام٤٩٩ ؟.

هذا سؤال طرحه الناس على الغزالى نفسه- كما ذكر صراحة فى مقدمة كتابه «المنقذ من الضلال»-فاخترع له إجابة لا يقبلها سوى هؤلاء الذين يقدسون كلماته.

فى هذه النقطة بالذات ، لم يكن الغزالى صريحا .فقد زعم أنه أصيب بنوبة شك فى معتقداته استمرت ستة أشهر حتى ألجمت لسانه ، فلم يملك إلا أن يقطع علاقته بالدنيا حفاظا على دينه ، وأن يسلك طريق التصوف فى الخلوات البعيدة.

لكن لماذا يبحث عن الخلوة فى زوايا العراق أو خراسان كما فعل بعد ذلك؟.

ولماذا ترك الخلوة وعاد إلى طوس فى ذلك الوقت بالذات بعد أحد عشر عاما ؟.

ثم لماذا ترك التدريس بعد أن عاد إليه؟.

الجواب ببساطة ، هو أن الغزالى خرج من بغداد فرارا من أزمة حكم لا من أزمة شك.

وإليكم القصة»(٤).

كان الغزالى يدين بالولاء للوزير السلجوقى نظام الملك الذى عينه فى التدريس وأغدق عليه بالرعاية .وكان نظام الملك أقوى وزراء السلاجقة وأبعدهم نظرا ،وهو الذى أنشأ المدارس النظامية التى سميت باسمه ، لتكون مراكز دعاية لمذهب أهل السنة، تستخدمها الدولة العباسية الرابعة فى العراق وخراسان ضد نشاط «الأزهر» الذى أنشأه الفاطميون فى مصر.

وكان الوزير نظام الملك قد نجح فى فرض سيطرته على معظم أقاليم الدولة بعد وفاة السلطان الب أرسلان .ومعنى ذلك أن نظام الملك لم يكن وزيرا إلا بالاسم ، لكنه كان فى الحقيقة يمارس سلطة أقوى من سلطة السلطان الجديد «ملكشاه» فى بغداد ، وأقوى من سلطة الخليفة العباسى «المقتدى بالله» الذى كان مجرد رمز دينى للدولة يحتفظ به سلاطين بغداد من باب

الشكليات . ويسمى ذلك العصر ، بالعصر العباسى . وسيطر فيه السلاجقة على الحكم . وهم الذين يقول عنهم المستشرق بارتولد أنهم ظلوا مائة عام عاجزين عن تعلم القراءة والكتابة !(٤م) وفى ذلك العصر أيضا ، استولى الصليبيون على بيت المقدس ، وتفككت الدولة تماما ، ثم شهدت الخلافة العباسية الرابعة المتدهورة ، آخر أيامها عام ٥٧٥ هـ.

ويبدو أن السلطان ملكشاه كان قد نجح فى سنواته الأخيرة فى إقامة بعض العلاقات السرية بحركة القرامطة التى حققت فى ذلك الوقت انتصارات ملحوظة واستطاعت أن تستولى على مدينة البصرة . المهم أن أحد أنصار القرامطة نجح فى قتل نظام الملك عام ٤٨٥ هـ، لحساب ملكشاه وزوجته تركان خاتون ، على ما يرجح المؤرخون ، وبذلك فقد الغزالى حاميه وولى نعمته.

وبعد فترة ، مات ملكشاه أيضا ، فنشب صراع دموى مرير بين «محمود بن ملكشاه» وأخيه غير الشقيق «بركيا روق» . واستطاع أنصار بركيا روق أن ينادوا به سلطانا وأن يهزموا جيوش أخيه . لكنه لم يكد يقمع الفتن الخطيرة التى ثارت ضده ، حتى فوجئ بجيوش عمه السفاح السلجوقى «توتوش ابن الب أرسلان» تزحف على بغداد . وانتصر توتوش وأعلن نفسه سلطانا فى بغداد عام ٤٨٧هـ .وهرب بركيا روق إلى أصفهان.

وفى ذلك العام، كان الخليفة العباسى المقتدى بالله قد مات ، وتولى الخلافة بعده ابنه «المستظهر بالله» .وكان شابا فى السادسة عشرة من عمره . ويبدو أنه لم يكن قد أقتنع بعد بأن الخليفة هو مجرد رمز شكلى، وأن سلطان بغداد هو صاحب السلطة ، فتورط فى الاشتراك فى الصراع بين طالبى السلطنة ،وكان موقفه مع السفاح توتوش ضد بركيا روق المعروف باتصالاته بالجمهور وعلاقاته بالقرامطة.

وكان الغزالى إذ ذاك مجرد كاتب نشيط يطلب النفوذ والشهرة.

قال فى «المنقذ من الضلال»:

«تفكرت فى نيتى فى التدريس ، فإذا هى غير صالحة خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت»(٥).

وقال :

«وكنت فى ذلك الزمان أنشر العلم الذى به يكسب الجاه»(ص٤٢).

ولما كان من شروط كسب الجاه ، العثور على صاحب سلطة يحل محل نظام الملك ولى نعمته السابق ،فقد وجد الغزالى ضالته فى الخليفة الشاب الصغير «المستظهر بالله» . وسرعان ما رمى طالب الجاه حباله ،فاتصل بالخليفة ،وفى فترة قصيرة ، أصدر الغزالى كتاب «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية »، وأهداه إلى الخليفة المستظهر قائلا:

«أما بعد ، فإنى لم أزل مدة المقام بمدينة السلام(بغداد) متشوقا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الأمامية المستظهرية ، ضاعف الله جلالها ومد على طبقات الخلق ظلالها ، بتصنيف كتاب فى علم الدين أقضى به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة وأجتنى بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفة ..حتى خرجت الأوامر الشريفة

المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية .. فرأيت الإمتثال حتما والمسارعة إلى الإرتسام حزما »(٦).

لكن الغزالى كان سيئ الحظ هذه المرة .فقد نجح بركياروق فى تنظيم صفوفه ، واستولى على بغداد ، وتعقب «توتوش» إلى« الرى» ،وهناك وقعت المعركة الحاسمة التى قتل فيها توتوش عام ٤٨٨ هـ. وعاد بركيا روق إلى بغداد يصفى حسابه مع أعدائه، وهم أنصار توتوش وحليفه الخليفة المستظهر بالله.

ووجد الغزالى نفسه فى موقف حرج، خصوصا أن بركيا روق لم يكن من النوع الذى يستطيع الغزالى أن يتعلق به . فالغزالى يريد سلطانا يلف حول رأسه عمامة كبيرة ويجعل مهمة الدولة ذبح الزنادق ومثيرى الأسئلة الدينية والبدع ، ويغدق العطاء على رجال الدين كما كان يفعل نظام الملك(٧).

فى هذه الظروف السياسية ، أصيب بنوبة الشك التى تحدث عنها ، أو بالأحرى نوبة الخوف ، وكان من أسباب تردده أن «فخر الملك» ابن ولى نعمته السابق نظام الملك تولى الوزارة للسلطان بركيا روق ، فداعب الأمل قلب الغزالى فى أن يضمن له فخر الملك رضاء السلطان . لكن من سوء حظه أن العلاقات ساءت بين الاثنين ، وانتقل فخر الملك بعد ذلك إلى خراسان.

وهكذا وجد أبو حامد نفسه وحيدا ومعرضا لانتقام السلطان ، أو محروما من رضاه على الأقل . فهبطت عليه وساوس الشك ، واكتشف أن الحياة الدنيا ليست دار سعادة ، لأن السعادة فى الآخرة ، وأدرك أن العلوم التى ينشرها على الناس علوم زائفة ، وأن واجب المسلم الإنقطاع عن العالم كله لمشاهدة جلال الربوبية.

ومع ذلك ،فالشئ المثير للملاحظة -كما سنرى -أنه بمجرد وفاة بركيا روق ،عاد الغزالى إلى المدرسة النظامية فى نيسابور.

وقبل أن نتناول قصة العودة ، يجب أن نشير إلى أن العبارات المذكورة فى «المنقذ» ، تعتبر نوعا من النقد الذاتى يسجله الغزالى على نفسه ، ليدين به مؤلفات هذه المرحلة وهى« مقاصد الفلاسفة» ، و«فضائح الباطنية» ، و«تهافت الفلاسفة» ، طالما أنه يصف العلوم التى كان ينشرها إذ ذاك ،بأنها «غير خالصة لوجه الله تعالى».

لكن مؤلفات الغزالى الأخرى ، تؤكد أن هذا النقد الذاتى لم يكن جادا وأنه كان جزءا من القصة التى ذكرها عن فترة الشك.

ثم إشارة أخرى ، وهى أن الغزالى قضى فى منفاه الإختيارى أحد عشر عاما ، صنف فيها مئات الصفحات ، تضمنت كثيرا من تجاربه الشخصية ، لكنه لم يذكر كلمة واحدة- بالتصريح أو التلميح- عن تعرضه لأزمة الشك التى تفنن فى وصفها فى« المنقذ من الضلال» ،عندما سأله تلاميذه كما أعلن فى مقدمته : لماذا تركت التدريس ثم لماذا عدت إليه ؟.

وقد سمع الغزالى ، بلا شك ، همسات الهامسين عن الأسباب السياسية لرحيله . والدليل على ذلك أنه أشار إلى هذه الهمسات فى «المنقذ»

كتب



إشارة لا تخلو من دهاء ، لكنها بالغة الخطورة فى قيمتها التاريخية ، فقال :

«وظن من بعد عن العراق ، أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة» (ص٤٠).

وفى ربيع الثانى عام ٤٩٨ هـ مات بركيا روق ، وتولى السلطنة أخ ثالث اسمه «محمد بن ملكشاه» . ولم يلبث الغزالى أن شعر فجأة بالشوق إلى أولاده الذين تركهم سنوات طويلة، فعاد يمارس الخلوة والتصوف فى طوس مسقط رأسه ، على مقربة من ابن ولى نعمته «فخر الملك» فى نيسابور . ولم تكد تمر شهور معدودات ، حتى كان الغزالى قد وافق «ملزما» على التدريس فى مدرسة نيسابور ، قال عن ذلك فى كتابه «المنقذ».

«وأمر (السلطان) أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور ، وبلغ الإلزام حدا كان ينتهى لو أصررت على الخلاف إلى حد الوحشة »(ص٤٠).

وخوفا من «وحشة السلطان ، عاد الغزالى إلى التدريس عام ٤٩٩ هـ، ومن الصعب أن نحدد بدقة ، الشهر الذى ترك فيه التدريس مرة أخرى . لكن الشئ المعروف أنه أصدر عام ٥٠٠ هـ كتاب «المنقذ» ليفسر به عودته ثم توقفه . ورغم أنه فسر العودة بصدور أمر السلطان ، فلم يذكر أى تفسير لانسحابه الجديد إلى طوس . لكن التاريخ يقدم لنا واقعة مؤكدة ،هى أن فخر الملك الذى دعا الغزالى إلى العودة ، قتل فى نيسابور فى نفس العام– عام ٥٠٠هـ.

وكان الغزالى قد قام بمحاولة بعد ذلك (على الأرجح) ، لكسب الحظوة لدى السلطان الجديد «محمد بن ملكشاه» .فأصدر كتابا بالفارسية (ترجمه أحد تلاميذه إلى العربية) ،بعنوان «التبر المسبوك فى تصيحة الملوك» ، وأهداه إلى السلطان المذكور لكن يبدو أنه لم يستطع أن يبلغ بالكتاب الحظوة المطلوبة ،فآثر أن يقضى بقية حياته فى سراديب التصوف فى طوس.

وكان الغزو الصليبى ضد الأمة الإسلامية قد بدأ عام ٤٩٠ هـ ، بينما الغزالى مشغول بالغيبوبة فى المنارة المغلقة بدمشق وفى كهف الصخرة فى بيت المقدس ، ولف رأسه بالثياب «لمشاهدة جلال الربوبية» . وفى عام ٤٩٣ هـ استولى الصليبيون على بيت المقدس . ولم يفكر الغزالى وهو يتحدث عن إحياء الدين أن يدعو المسلمين للجهاد دفاعا عن وطنهم ودينهم ، بينما كان رجال الدين المسيحى فى أوروبا غارقين إلى آذانهم فى إثارة الرعاع والتلويح بالصلبان وترديد الأمانى عن سحق الإسلام والاستيلاء على أرض المسلمين. وفي البلاد الإسلامية التى احتلوها ، ذبحوا عشرات الآلاف من الأبرياء فى مجازر دموية لا ينساها التاريخ . ورغم ذلك كله ، لم تحرك أنهار الدم شيئا من إنفعالات «حجة الإسلام» ، ولم يسمع فى خلواته ومشاهداته ما يدفعه إلى أن يقول كلمة واحدة عن هذه المحنة الكبرى ، رغم أنه سكب قنانى الحبر على مئات الصفحات ضد المعتزلة والمفكرين الأحرار ، وضد الجماهير التى تؤمن بحقها فى الدين والدنيا معا ، وترفض أن تجعل من الحياة والموت بديلين : تتنازل للملوك والأمراء عن أولهما ، وتقنع لنفسها بحفرة القبور.

٢- الدين والدنيا

لا يحتاج الإنسان فى القرن العشرين إلى أن يرهق نفسه ليقرر حقيقة واضحة ، هى أن قوة الدين عند المؤمن لا تنفصل عن قوة الدنيا . كذلك لا يحتاج الإنسان إلى أن يرهق نفسه ليثبت أن الإسلام -الدين الوحيد الذى أقام أقوى دولة فى العصور الوسطى- يقترب فى جوهره من هذا المفهوم الصحيح.

لكن الغزالى اختار طريقا آخر لإحياء الدين ، طريق الهزيمة والاستسلام . الهزيمة أمام الغزو الصليبى ،والاستسلام لفساد المجتمع وطغيان الحكام السلاجقة وانكسار الجماهير أمام الفقر والعجز . فهو القائل:

«إذا عجزنا عن الغنيمة ، رضينا بالسلامة فى الهزيمة» (٨).

ومن الأبواب العجيبة فى المجموعة التى أصدرها الغزالى بعنوان «إحياء علوم الدين» باب كبير يسمى «كتاب ذم الدنيا» ،يحشد فيه الغزالى غرائب القصص والأحاديث المصنوعة التى تستهدف إثارة سخط القارئ على وجوده بحيث لو اقتنع بها لأغلق الكتاب وشنق نفسه ! والخطير فى ذلك أنه يسوق أفكاره المسمومة ،منسوبة إلى الدين.

يقول فى فاتحة كتابه:

«أكثر القرآن مشتمل على ذم الدنيا وصرف الخلق عنها ودعوتهم إلى الآخرة . بل هذا مقصود الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولم يبعثوا إلا لذلك »(٩).

فما أعجب حجة الإسلام هذا ، يزعم أنه يدافع عن الأديان والأنبياء ، فلا يقول أنهم جاءوا لصلاح الحياة وخير البشر ، بل يؤكد أن هدفهم الوحيد هو صرف الناس عن حياتهم وإعدادهم للموت!.

يقول أيضا:

«ويروى أن الله لما أهبط آدم إلى الأرض قال له: ابن للخراب ، ولد للفناء»(١٠).

ثم يحكى قصة مثيرة للتقزز ، يزعم فيها أن سبب هبوط آدم إلى الدنيا أنه بعد أن أكل من الشجرة المحرمة، حاول أن يجد فى الجنة مكانا يقضى فيه حاجته فى ركن أو تحت شجرة، فقال الله : إن الجنة نظيفة لا يسمح بقضاء الحاجة فيها ، فاهبط إلى الدنيا لتقضى حاجتك هناك !(ص. ١٧٦ -١٧٧).

ويقدم بعد ذلك محاولة لتفسير تاريخ تطور البشرية ، يرى فيها أن تاريخ الإنسان هو تاريخ الفساد ، لأن دوافع حياة الإنسان هى« حاجة المطعم والملبس والمسكن »، وكلها «أساس الضلال» (ص. ٢٠٠).

فهل يطالب جميع البشر بالزهد والتصوف؟.

لا . فهو فى هذه النقطة بالذات يتمتع بإدراك عملى لماح .فى رأيه أنه لولا المغفلون لانقطع البشر جميعا عن الدنيا ،ولانقطعت الأرزاق التى يعيش عليها الزهاد الحقيقيون ،وهم أولياء الله من أمثاله . وإذن فلابد أن يبقى فى الدنيا المغفلون المفتونون بها ،حتى يستطيع هو أن يمارس الزهد والتصوف.

يقول فى بيان غفلة البشر الذين يتعلقون بالحياة:

«باعثهم عليه حرص جمع المال . فيتبعون طول الليل والنهار فى الأسفار . ونصيبهم منها جمع المال ، الذى يأكله لا محالة غيرهم : إما قاطع

الطريق ، وإما سلطان ظالم . ولكن جعل الله تعالى فى غفلتهم وجهلهم نظاما للبلاد ومصلحة للعباد . بل جميع أمور الدنيا انتظمت بالغفلة وخسة الهمة. ولو عقل الناس وارتفعت همتهم لزهدوا فى الدنيا . ولو فعلوا ذلك لبطلت المعايش . ولو بطلت لهلكوا ولهلك الزهاد أيضا! (ص١٩٩).

رحم الله الغزالى رحمة واسعة ! فقد كان الرجل صريحا.

لنذكر إذن أمثلة أخرى لمئات الحكم والأحاديث التى يحشدها فى كتبه .«سيد الأعمال الجوع وذل النفس ولباس الصوف» .(الإحياء ، مجلد ٢ ص٧٥).

«كان فتح الموصلى إذا اشتد مرضه وجوعه يقول: الهى ابتلنى بالمرض والجوع ، فكيف أؤدى شكر ما أنعمت على؟» (ص٧٦).

«قال أبو سليمان : الجوع عند الله فى خزانة ، لا يعطيه إلا لمن أحبه» (ص٧٧).

وفى باب بعنوان «فى فضل الفقراء» فى كتابه «مكاشفة القلوب المقربة إلى حضرة علام الغيوب» ، يقول:

«مر المسيح عليه السلام على رجل نائم ،فأيقظه وقال : يا نائم ، قم اذكر الله تعالى . فقال : ما تريد منى؟ إنى تركت الدنيا لاهلها ،فقال له: فنم إذن يا حبيبى!»(ص٨٠).

وبهذه المناسبة يكرر العديد من المستشرقين ذوى الميول الصليبية المعادية للإسلام ، أن الغزالى فى فترة تصوفه وخصوصا أثناء إقامته فى الشام ، تأثر تأثرا كبيرا بالمسيحية ، بل يقول الدكتور زويمر إن سبب هداية الغزالى هو قراءته للانجيل (١١) أما البرون كارادى فهو المعروف بعدائه للروح الإسلامية الصحيحة ،فقد كتب عن الغزالى فى الكتاب الذى خصصه لدراسته:

«إنى أعتقد أن هذا الشخص (الغزالى) سوف يبدو أقل بعدا عنا وأقرب إلى التآلف معنا »(١٢).

يقول الغزالى فى «مكاشفة القلوب»:

«قال (الله) لموسى ، إذا رأيت الفقر مقبلا ، فقل مرحبا بشعار الصالحين»(١٣).

«يأتى الفقير إلى الله يوم القيامة ،فيعتذر الله تعالى إليه كما يعتذر الرجل للرجل ، ويقول : وعزتى وجلالى ما زويت الدنيا عنك لهوانك على، ولكن لما أعددت لك من الكرامة والفضيلة(ص٨١).

«أحب العباد إلى الله تعالى ، الفقير القانع برزقه» (ص٨٣).

«يقول الله تعالى يوم القيامة : أين صفوتى من خلقى ؟ فيقول الملائكة: ومن هم يا ربنا ؟ فيقول : فقراء المسلمين القانعون بعطائى الراضون بقدرى . أدخلوهم الجنة(ص٨٣).

ورغم أن القرآن يقول: «المال والبنون زينة الحياة الدنيا» ،فالغزالى يقول:

«الأولاد عقوبة شهوة الحلال» (١٤).

ويقول:

«إذا طلب الرجل الحديث ، أو سافر فى طلب المعاش ، أو تزوج ،فقد ركن إلى الدنيا»!.

لهذا السبب هجر الغزالى أولاده وزوجته أحد عشر عاما ،بحثا عن لذة الذوق والمشاهدة فى

الصحارى والسراديب.

بل إن طلب الرزق يعد فى رأيه انكارا لقدرة الله . يقول فى «منهاج العابدين»:

«فإن قيل: هل يلزم العبد طلب الرزق؟ فاعلم أن الرزق المضمون الذى هو الغذاء والقوام ، لا يمكننا طلبه . إذ هو شئ من فعل الله سبحانه للعبد ، كالحياة والموت ، لا يقدر العبد على تحصيله ولا على دفعه . فإن قيل : لكن لهذا الرزق المضمون أسباب ، فهل يلزمنا طلب الأسباب ؟ قيل لا يلزمك ، ولا حاجة للعبد إليه ، إذ الله سبحانه يفعل بسبب وبغير سبب . ثم إن الله تعالى ضمنه لك ضمانا مطلقا من غير شرط الطلب والمكسب . قال تعالى : «وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها» . ثم كيف يصح أن يأمر العبد بطلب ما لا يعرف مكانه ؟ فالواحد منا لا يعرف سبب الرزق من أين يحصل عليه .فلا يصح تكليفه»(١٥).

والله تعالى -فى رأيه -لا يحدد الرزق للإنسان فقط ، بل يحدده أيضا للحيوانات والحشرات جميعا . ولهذا هاجم المعتزلة لأنهم قالوا : «إنه لا رزق لله تعالى على البهائم»(١٦).

وإذا كان يرى أن طلب الرزق استكبار على عطاء الله ، فهو يرى أيضا أن الإدخار إهدار للتوكل وتشكيك فى ضمان الله . وإلا فلماذا تدخر ما دام الله هو الذى يضمن لك كل لحظة من لحظات حياتك؟ وكيف يحق للمؤمن أن يدخر لمستقبله فى الدنيا ، وواجبه أن يتمنى الرحيل منها فى أقرب وقت ليكسب سعادة الآخرة؟.

يقول الغزالى:

«أرفع الدرجات درجة من لا يلتفت إلى غده ويقصر همته على يومه ، ويومه على ساعته ، وساعته على نفسه ، ويقدر نفسه فى كل لحظة مرتحلا من الدنيا أو مستعدا للارتحال».(١٧).

ويقول أيضا :

«الذى يدخر لسنة ، ليس من المتوكلين أصلا ..والذى يدخر لأربعين يوما فما دونها ، يحرم من المقام المحمود الموعود فى الآخرة (١٨).

ويقول فى ما يسميه «بداية الهداية».

«فاذا أردت النوم ، فابسط فراشك ، وتم على يمينك كما يضطجع الميت فى لحده ، ولعل الله تعالى يقبض روحك فى ليلتك فكن مستعدا للقائه ، وتكون وصيتك مكتوبة تحت رأسك»(ص٤١).

ويقول:

«العزلة أولى ، فعليك بها ، ففيها النجاة والسلامة، فإن كانت الوساوس تجاذبك ، فعليك بالنوم .فإذا عجزنا عن الغنيمة ، رضينا بالسلامة فى الهزيمة ،فالنوم أخو الموت ، وهو تعطيل للحياة والتحاق بالجمادات»!(ص٣٦).

ويجب على المسلم أيضا «ملازمة الصمت» وتجنب المزاح والسخرية فى الجد والهزل» (ص٧٠) ،حتى الاستشهاد فى سبيل الله ، لا يشفع لمن يرتكب خطيئة الضحك البرئ . يقول اعتمادا على أحد الأحاديث التى اخترعها :

« فى الخبر أن الرجل يتكلم ليضحك بها أصحابه فيهوى بها فى قعر جهنم سبعين خريفا . وروى أنه قتل شهيد فى المعركة على عهد رسول الله ،فقال قائل : هنيئا له بالجنة. فقال صلى الله

عليه وسلم : وما يدريك لعله كان يتكلم فى ما لا يعنيه» (ص٦٤).

وفى هذا الكتاب العجيب الذى أطلق عليه شارحه اسم «مراقى العبودية» ينصح قارئه بأن يسلك دائما مسلك «العبد الذليل المذنب» (ص١٠) ويقسم له يومه إلى عدة فترات ابتداء من الفجر ، يشغلها بالأذكار والاستغفار والتسبيح ،يستفتحها كل يوم عند الاستيقاظ بهذا الدعاء ليثبت أنه «مسكين عاجز»- «اللهم إنى لا أستطيع دفع ما أكره ، ولا أملك نفع ما أرجو» (ص٢٨).

هذه نصيحة الغزالى للقارئ «المسكين الذليل المذنب» . أما الملوك والأمراء والأغنياء ، فلم يخصص لهم فى كتبه الكثيرة فصلا واحدا يفضح انحرافهم . بل على العكس ، كتب فى «التبر المسبوك فى نصيحة الملوك» ينصح محمد بن ملكشاه وأمراء بيته ، بأن يوزع يومه على أربع فترات من نوع مختلف تماما عن فترات العبودية التى مر ذكرها . بل إنه فى هذا الكتاب لم يعترض على اشتغال السلطان بشرب الخمر أو الصيد ، إلا إذا حدث ذلك «دائما»!.

يقول:

«ولا ينبغى للسلطان أن يشتغل- دائما- بلعب الشطرنج والنرد وشرب الخمر والصيد ، لأن ذلك يمنعه ويشغله عن أمور الرعية . فإن لكل عمل وقتا ..فالملوك القدماء قسموا النهار أربعة أقسام . قسم لطاعة الله وعبادته ،وقسم للنظر فى الرعية ،وقسم للأكل والشرب والتزود من الدنيا وأخذ الحظوظ من الفرح والسرور ، وقسم للصيد ولعب الشطرنج وما أشبه ذلك» (١٩).

ورغم أن الغزالى أصدر هذا الكتاب كما ذكرنا فى آخر حياته ، فأسلوبه فيه يختلف كل الاختلاف عن أسلوب الكتب التى كان يصدرها للعامة الفقراء . ويبدو أن من أسباب كتابته بالفارسية أنه لم يكن يريد أن يقرأه الجمهور ، لولا أن ترجمه أحد تلاميذه ،وفى هذا الكتاب قال رأيه صراحة فى أهل عصره .

قال يخاطب السلطان ، ويكاد يدعو إلى الطغيان باسم إرادة الله:

«إن زماننا هذا زمان ذوى الوقاحة والسفهاء وأهل القسوة والشحناء.. وفى الأمثال : ظلم السلطان مائة عام ولا ظلم الرعية بعضهم لبعض سنة واحدة. وإذا لم أكن أنا ، كان من هو أكثر شرا منى» (ص٦٢).

ويبدو أن بعض قرائه أعجبوا بهذا الكتاب ، فاصطنعوا على غراره كتابا آخر بعنوان «سر العالمين وكشف ما فى الدارين» (٢٠) .وكتاب سر العالمين ، يتداوله القراء حتى اليوم منسوبا إلى الغزالى ،مع أن المرجح أنه منحول . ومع ذلك فقد أصبح جزءاً من تصور الجمهور عن الغزالى ، خصوصا هؤلاء الذين قرأوا له« التبر المسبوك» فأدركوا أن الغزالى يتكلم عن الدنيا كلاما جميلا حين يخاطب الملوك . و لهذا السبب أورد المنتحلون على لسانه فى كتاب «سر العالمين» هذه العبارات:

«سألنى جماعة من ملوك الأرض أن أضع لهم كتابا معدوم المثل لنيل مقاصدهم » (٢٠).

ثم ملأوا الكتاب بعد ذلك بالحديث المفصل عن

أنواع المأكولات واللحوم والحلوى والهريسة والطظماج . ،والوصفات العربية، وطريقة مشاهدة الجان ومصادقتهم واستخدامهم . ولا يخلو الكتاب أيضا- على طريقة الغزالى- من أحاديث مصنوعة ، منها هذا الحديث الغريب:

«قال صلى الله عليه وسلم: شكوت إلى أخى جبرائيل ضعف الوقاع (أى مع الزوجات) ،فأمرنى بأكل الهريسة ، فوجدت لأمرى جبرا» (ص٧٤).

هل من الغريب إذن أن يعترف الغزالى نفسه ، بأن الكثيرين من رجال الدين المعاصرين له،نهوا الناس عن قراءة بعض كتبه؟.

ليس هذا غريبا.

لكن الغريب أن يظهر اليوم بعد تسعمائة عام من يدعو إلى غير ذلك .

قال الغزالى فى تقديمه لكتاب «الإملاء» يشتم رجال الدين المعاصرين له لهجومهم على كتاب «إحياء علوم الدين»:

«شركاء الطعام وأمثال الأنعام وسفهاء الأحلام وعار أهل الإسلام طعنوا عليه ونهوا عن قراءته ، وأفتوا باطراحه ونبذه ،ونسبوا كاتبه إلى ضلال وإضلال ، ونبذوا (أى اتهموا) قراءة بزيغ فى الشريعة واختلال».

٣-السحر والخرافة:

رأينا أن الغزالى يعد طلب العلم انصرافا إلى الدنيا وانشغالا عن الآخرة ، فالعلم الصحيح لا يشمل العلوم العقلية ، ولا حتى علوم الحديث وأصول الدين . لهذا قال فى ما يسميه «بداية الهداية»:

«أعلم أن نفسك المائلة إلى طلب العلم، هى النفس الأمارة بالسوء ، قد انتهضت مطيعة الشيطان اللعين ليدليك بحبل غروره فيستدرجك بمكيدته إلى غمرة الهلاك ، وقصده أن يروج عليك الشر فى معرض الخير حتى يلحقك بالأخسرين .وعند ذلك يتلو عليك الشيطان فضل العلم ودرجة العلماء وما ورد من الأخبار والآثار» (ص٥).

ذلك أن الغزالى يرى أن العلم الوحيد الذى يمكن طلبه هو «علم الآخرة» أو «علم طريق الآخرة» ، أى العلم الذى« يقلل من رغبتك فى الدنيا ويزيد من رغبتك فى الآخرة»(ص٢٢).

لكن علم الآخرة هذا ليس علما بالمعنى المفهوم ، بل هو نوع من المشاهد الصوفية التى تستنكر العلم . يتحدث الغزالى عن ذلك قائلا:

«فترتفع الحجب بينك وبين ربك وتنكشف لك أنوار المعارف ، وتتفجر من قلبك ينابيع الحكم ، وتتضح لك أسرار الملك والملكوت ، ويتيسر لك من العلوم ما تستحقر به هذه العلوم المحدثة»(٢١).

يقول :

«النفس القدسية . يحصل فيها جميع العلوم وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر» (ص ٢٦- ٢٧) . ويقول : «العلم الحاصل عن الوحى يسمى علما نبويا والذى يحصل عن الإلهام يسمى علما لدنيا(أى من لدن الله) (ص٢٨) . «والواصلون إلى مرتبة العلم اللدنى ، مستغنون عن كثرة التحصيل وتعب التعليم».(ص٣١).

والأمر الخطير والمثير للدهشة ، أن الغزالى لا يكاد يرى فرقا كبيرا بين الأنبياء والأولياء أو بين المعجزات والكرامات .فليس يكفى عنده أو يقتصر المؤمن على تصديق أخبار المعجزات المنسوبة

للأنبياء ، بل يجب أن يعيش طول عمره يتوقع المعجزة فى كل لحظة ولأسباب مجهولة وعلى أيدى الأولياء والمقربين من الأولياء وخدم الأولياء . بهذا يختنق العقل البشرى ويغرق المؤمن فى عالم خرافى لا ضابط له ولا رابط ، يرى فى كل همسة فيه رسالة من الجن ،وفى كل حركة إشارة إلى الغيب ،وفى كل حادث معجزة .فالمعجزات عنده مباحة .كل ما فى الأمر أنه يطلق على المعجزات الخرافية التى ينسبها للمتصوفة اسم «الكرامات».

يقول عن هذه الكرامات المزعومة فى كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» ردا على اعتراضات المعتزلة:

«فإن قيل: هل تجيزون الكرامات ؟ قلنا : اختلف الناس فيه .والحق أن ذلك جائز .فإنه يرجع إلى خرق الله تعالى للعادة بدعاء إنسان أو عند حاجته»(ص٩٠).

وفى« معارج القدس» ، يقتبس أفكار ابن سينا الخرافية فى فصل «أسرار الأبيات» فى الجزء الثالث من «الإشارات والتنبيهات» ،فيزعم أن هناك« قوى نفسانية» قادرة على فعل الخوارق ،«إذا شاءت أحدثت فى مادة العالم ما تتصوره فى نفسها ، فيتبع ذلك أن تحدث سحب هاطلة ورياح وصواعق وزلازل ، وصياح مثير ، ويتبعه مياه وعيون جارية وما أشبه ذلك– بإرادة هذا الإنسان. والذى يقع له هذا الكمال فى جبلة النفس (أى الغريزة) ثم يكون خيرا متحليا بالسيرة الفاضلة .. فهو ذو معجزة من الأنبياء .. أو كرامة من الأولياء .. ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر ، فهو الساحر الخبيث»(٢٢).

وهكذا أصبحت المعجزات والخوارق سلعة قابلة للتداول عند الأولياء والسحرة وأصحاب الدعوات والحاجات . بل الأخطر من ذلك أنه لا يجد غضاضة فى أن يتحدث عن هؤلاء فى فصل بعنوان «بيان خواص النبوة».

لمثل هذه الأفكار عن مرتبة النبوة، أمر صلاح الدين الأيوبى بقتل شهاب الدين السهروردى، وأفكار السهروردى فى «الحكمة الإشراقية» لا تختلف كثيرا عن أفكار الغزالى فى «الرسالة اللدنية» أو فى« معارج القدس».

لقد اقتبس الغزالى أوهام الفلاسفة الروحانيين (الفارابى وابن سينا) عن السحر والتنجيم وفعل الأرواح ونفوس الأفلاك . ثم انقلب بهذه الأوهام نفسها يحارب المنهج العقلى فى الفلسفة ومن ذلك انتهى إلى اختراع «العلم الصوفى» وما يرتبط به من فنون السحر والخرافة ، مثل «علم الحروف» و«علم التعبير» أى تفسير الأحلام ، إلخ .فقد صنف الغزالى كتابا خرافيا فى تفسير الأحلام اسمه«التحبير فى علم التعبير» . واخترع ما يسمى «الجدول المثلث» الذى أورده فى كتاب «المنقذ من الضلال» -(ص٤٤) .وأقام بذلك علم الحروف الذى هو مجرد اسم جديد لفن السحر بالكلمات والتعاويذ . وهذا تحايل على الدين .فالإسلام يحرم السحر بشكل قاطع -ويجعل منه خطيئة كبرى .والغزالى أول إمام معروف فى تاريخ الإسلام يشرع السحر والطلسمات ،تحت أسماء أخرى مثل عجائب الخواص أو علم الحروف .فإذا شهدت اليوم مشعوذا يخدع الناس بالتعاويذ والأحجبة ، فأعلم أنه تلميذ من تلاميذ «حجة

الإسلام» الذى اعتمد علم الحروف وزعم أنه دليل النبوة وبرهان الألوهية .

وقد أقام الغزالى مذهبه على نقطة بدء تثير الدهشة ، حين تصدر من رجل دين مسلم، هى أنه ليس «للإلهيات براهين قاطعة» وأنه لا يمكن التدليل على النبوة بالمنطق العقلى (٢٣) . فمن الأهداف الأساسية فى كتاب «تهافت الفلاسفة» إثبات استحالة البرهنة عقليا على وجود الله أو على رسالة النبى وهى الفكرة التى دافع عنها كثيرا بعد ذلك خصوصا فى «المنقذ من الضلال» وهذا هو السبب فى أن بعض الملاحدة يتحمسون لتهافت الفلاسفة أكثر من المؤمنين!.

فالغزالى كان مقتنع بأن العقل ينتهى إلى الإلحاد أو إلى التشكيك فى الألوهية والنبوة. صحيح أنه اقترح بديلا للعقل هو تحصيل الإيمان بطريق القلب ، أى بالعيان الصوفى لا بالبرهان المنطقى . لكن ماذا إذا اقتنع قراؤه بجانب الإنكار ، ثم رفضوا البديل الذى يقترحه ؟ وماذا يبقى من دفاعه الصوفى عن الدين ،حين يتضح أن عجائب الخواص التى أقام عليها مذهبه ليست سوى أوهام غير علمية؟.

إن الغزالى بهذه الطريقة يلعب دور الدب الذى قتل صاحبه .فقد هدم البراهين العقلية للألوهية والنبوة ، ولم ينجح فى أن يستخرج لها من التصوف دعائم راسخة.

ومع ذلك يستخدم فى كتبه المتأخرة نفس البراهين العقلية التى أنكرها فى« التهافت» .ففى كتاب « معارج القدس» حاول أن يثبت قضايا الألوهية والنبوة والروح ، مستخدما نفس البراهين الفلسفية التى رد عليها من قبل . فكتاب «معارج القدس فى مدارج معرفة النفس» ، لا يكاد يختلف عن كتب الحكمة الإلهية أو الإشراقية التى كتبها فلاسفة الإسلام التقليديون، أعنى ابن سينا وغيره من ناقلى الأفلاطونية الجديدة.

ولا يكفى لتفسير هذه الظاهرة أن نتحدث عن التناقض والتخبط فى مذهب الغزالى ،كما يفعل كثيرون . بل الواقع أن دراستها ، تكشف عن قواعد مذهب الغزالى ،وتكشف عن حقيقة موقفه من الفلسفة التقليدية. وهذه نقطة ستتعرض لها فى الفصل الأخير.

فلننظر الآن كيف حاول أن يقدم السحر والتصوف بدلا من العقل.

يقول فى «المنقذ» ، بعد أن قرر استحالة إثبات النبوة عقليا:

«الايمان بالنبوة (يجب) أن يقر بإثبات طور وراء العقل ، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة ، يكون العقل معزولا عنها كعزل السمع عن إدراك الألوان والبصر عن إدراك الأصوات .. فقد أثبت هنا أمورا تسمى خواص ، لا يدور تصرف العقل حولها أصلا ، يكاد العقل يكذبها ويقضى باستحالتها.

فإن وزن دانق من الأفيون سم قاتل ، لأنه يجمد الدم فى العروق لفرط برودته .

وما يزعم علم الطبيعة أنه يبرد ، إنما يبرد بعنصرى الماء والتراب . والمعلوم أن أرطالا من الماء والتراب لا يبلغ تبريدهما فى الباطن إلى هذا الحد» (ص٤٣).

ثم يقدم ما يعتبره دليلا آخر على النبوة



-يضاف إلى دليل الأفيون هو دليل «الجدول المثلث» الذى يسمى أيضا : بطدو أحبدوح ، أو بدوح ، أو بدوخ ،والذى يرى البعض أنه اسم مشتق أصلا من الأصل الفلكى الخاص بإحدى الإلهات الفارسيات وهو «بيدخت» (٢٤).

يقول الغزالى:

«الخواص العجيبة المجربة فى معالجة الحامل التى عسر عليها الطلق بواسطة هذا الشكل (جدول الحروف والأرقام) ،يكتب على خرقتين وتنظر إليهما الحامل بعينيها وتضعهما تحت قدميها فيسرع الولد فى الحال إلى الخروج ..وقد أقروا (أى الفلاسفة) بإمكان ذلك وأوردوه فى كتاب عجائب الخواص»(ص٤٤).

ألا ترى معى إذن أيها القارئ ، أن محاولة إثبات النبوة اعتمادا على تجربة الأفيون والحروف السحرية ، هى محاولة غير ناجحة ، تحمل من الضرر أكثر مما تحمل من الفائدة؟.

ثم قارن هذه الأوهام بكلمات القاضى عبد الجبار ، قاضى القضاة وشيخ المعتزلة قبل الغزالى بحوالى مائة عام:

«يجب الامتثال لما يدل عليه العقل». «إن النظر لو لم يولد العلم ، لما عرفنا صحة الكتاب أصلا ..وقد يجوز أن الرسول كان لا ينظر (أى لا يفكر عقليا) فى الشرعيات . أما العقليات ، فلو لم ينظر فيها لما علم ما يقتضى كونه رسولا ،، ولو لم يعلم ذلك ، لما علم صحة الوحى»(٢٥).

ولا يكتفى كتاب «المنقذ» بنقل النبوة إلى ما يسميه «الطور وراء العقل المعزول عن العقل» ، بل إنه يرى أيضا من أدلة المؤمن على النبوة أن «يتذوق» طريق النبوة،. ويبدأ طريق النبوة عنده بالتصوف . وبذلك جعل أولياء الصوفية أقرانا للأنبياء فى إدراك عالم ما وراء العقل ،كما جعلهم (فيما سبق ذكره) أقرانا لهم فى المعجزات . فهو بعبارة أخرى يفتح الباب على مصراعيه فى كل مكان وزمان أمام القوى «المعزولة عن العقل» ، بدلا من أن يوسع القوى العقلية لتشمل النبوة كما فعل المعتزلة، أو على الأقل ، أن يحصر اللاعقل فى إطار النبوة فقط.

يقول عن أولياء الصوفية فى «المنقذ»:

«أن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، فمن لم يرزق منه شئ بالذوق ،فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الإسم . فكرامات الأولياء هى على التحقيق بدايات الأنبياء .وكان ذلك أول حال رسول الله حين أقبل على جبل حراء» (ص٣٠-ص٣١).

ويقول:

«فمن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة» (ص٣٦) . «فيجب تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل» (ص٣٧).

وفى« الرسالة اللدنية» يقول:

«العلم علم الأنبياء والأولياء»(ص٢٩).

وفى كتاب «معارج القدس» يقول أن وحى الأنبياء وإلهام الأولياء يتفقان فى« زوال الحجاب» ولا يختلفان إلا فى أمر واحد ، هو «مشاهدة الملك المفيد للعلم» !(ص١٦٢) ومعنى هذا الكلام بالعبارات غير الدينية أن جبريل يخاطب الأولياء

كما يخاطب الأنبياء بفارق واحد فقط : هو أن الأنبياء يشاهدون صورته ، بينما الأولياء يسمعونه ولا يشاهدونه!.

وواضح تماما أن هذا الرأى يقترب من إدعاء النبوة . وهو على الأرجح واحد من أسباب التقديس الشاذ الذى حظى به الغزالى فى العصور المتخلفة لكنه لو كان قد ظهر مع السهروردى فى عهد صلاح الدين الأيوبى ، لكان قد أمر بقتله كما فعل بصاحبه.

ومن ناحية أخرى ، فهذا الرأى بالغ الخطورة ،من حيث إنه يصدر عن إمام معروف مسموع الكلمة ، يعلن أحكامه باسم الشرع.

وعندما يقول الغزالى إن« ما وراء العقل» مكشوف للمتصوفة ، فإنه يصبح بذلك مشاعا مستباحا لكل من يلبس الخرقة الممزقة أو يسعى إلى الخلوات المظلمة. واستنادا إلى هذه الفكرة المنحرفة المعارضة لجوهر الإسلام، تمتع آلاف المجاذيب والأدعياء بمظاهر التقديس الوثنى طوال العصور المتخلفة. وإن الغزالى ليتحمل المسئولية الكبرى عن هذا الانحراف ، الذى أغرق البسطاء فى ألاعيب الشعوذة مئات السنين ، وجعل من الإيمان الدينى تجارة يرتزق بها المجاذيب وخدم الأولياء وصانعو التعاويذ.

صحيح أن هذه الفكرة كانت منتشرة قبل الغزالى ، بتأثير المتصوفة المجوس المشعوذين من أمثال الحلاج ، لكن الغزالى أعطاها تدعيم الشرع ، واعتمدها باسم الدين.

من يقتل من ؟.

تنقلنا هذه الحقيقة الخطيرة إلى موقف الغزالى من «العوام» ،ويسميهم أيضا فى بعض الأحيان «الصبيان» و«الجهلاء» و«أصحاب الغفلة والخسة» .وهم الذين أطلق عليهم ابن رشد اسما مهذبا هو «الجمهور» ، لكنه أعلن أن حكمه عليهم يتفق مع حكم الغزالى ويعارض المعتزلة ،كما سنذكر.

وليت الغزالى اقتصر فى مفهومه عن العوام «على الأميين أو غير المثقفين الأغبياء المقطوعين عن الفكر» ، إذن لهانت المصيبة . بل العوام عنده هم جميع البشر ، المثقفون وغير المثقفين ، فيما عدا أفراد معدودين هم أولياء الصوفية. ومعنى ذلك أن أحكامه وشروطه القاسية فى تحريم الفكر على العوام ، تنسحب على كل الناس تقريبا.

وقد أصدر فى هذا الموضوع كتابا ذا أهمية تاريخية كبيرة ، يكفى وحده ليكشف مسئولية الغزالى عن قتل الفكر الإسلامى . هذا الكتاب هو «إلجام العوام عن علم الكلام» . وأفكار الغزالى فيه، تتكرر فى كل فصل من فصول مؤلفاته الأخرى ، لكنها فى هذا الكتاب أكثر وضوحا وصراحة.

يقول فى تعريف فئات العوام:

«فى معنى العوام : الأديب والنحوى والمحدث (أى المشتغل بالأحاديث النبوية) والمفسر والفقيه والمتكلم ، بل وكل عالم ، سوى المتجردين لتعلم السباحة فى بحار المعرفة .. فهؤلاء هم أهل الغوص فى بحر المعرفة . وهم مع ذلك كله على خطر عظيم ، يهلك من العشرة تسعة، إلى أن يظفر واحد بالدر المكنون والسر المخزون»(٢٦).

والغريب فى هذه الفقرة أنه حرم علم الكلام ،

أى علم أصول الدين ، على المتكلمين أيضا ، بالاضافة إلى العلماء والأدباء ورجال الدين . وفى هذه النقطة ،يتفق مع ابن رشد الذى خصص كتاب «مناهج الأدلة» لتفنيد وتبديع كل اتجاهات علم الكلام وإظهار خروجه على الشرع ،والدعوة إلى قصر الحكمة على« الحكماء الراسخين فى العلم».

لكن كيف يجوز للغزالى أن يمنع علماء الكلام عن علم الكلام؟.

الطريق الوحيد لذلك هو إلغاء علم الكلام نفسه كعلم .والحقيقة أن هذا هو الرأى الذى يميل إليه الغزالى ، لأنه يجعل علم الكلام مهمة أولياء الصوفية وحدهم ،وهنا يبدو بوضوح أنه أكثر عداء للفكر من أستاذه أبى الحسن الأشعرى الذى فتح طريق التفلسف الرجعى ضد منهج العقل . ويكفى فى هذا أن نشير إلى عنوان كتاب الأشعرى «رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام» (٢٧).

وكان ابن حنبل ، هو أشهر رجال الدين الذين حرموا المجادلات أمام العامة . لكن ابن حنبل كان فقيها وليس من رجال الكلام .أما الغزالى ، فهو أول مشتغل بعلم الكلام يعمل على إلغائه كعلم ، مستخدما نفس الحجة التى ساقها ابن حنبل من قبل ضد المعتزلة ،وهى «الخوف على عقائد العامة» ، لولا أن الخوف يتسع هذه المرة ليشمل أيضا ابن حنبل وغيره من الفقهاء ورجال الدين الذين لم يصبحوا من أهل الغوص الصوفى.

هكذا نجد أن معظم الأفكار الرجعية الخطيرة التى انتشرت فى المجتمع الإسلامى القديم ،، احتلت مكانها بشكل أو بآخر داخل مذهب الغزالى.

ويمكن تلخيص نظرية الغزالى فى موضوع العوام فى أربعة عناصر ،نعرضها باختصار ،ثم نذكر نصوص أقواله عنها.

هذه العناصر هى:

١-هناك أغبياء بالغريزة ولدوا على الغفلة وخسة الهمة والتبلد .وهناك أذكياء بالغريزة ،معظمهم يتعلق بالحياة- سواء بالزواج أو بالاشتغال بالعلم أو الصنائع والفنون . ويدخل هؤلاء أيضا مع الأغبياء فى زمرة« المغفلين» .ومن الأذكياء بالغريزة حفنة معدودة تنقطع عن الدنيا وعن العلوم المعروفة ، وتتجه إلى طريق النبوة فينكشف لها الحجاب : هؤلاء هم خواص المتصوفة.

٢- العوام- وهم معظم الخلق من الفئات التى سبق ذكرها- تخلو أذهانهم من متاعب التساؤل أو التفكير فى أصول الدين .فإيمانهم بالإسلام إيمان بالتقليد الموروث عن الآباء ، رغم أنهم لا يشعرون بهذه الحقيقة ، طالما أنهم لا يتعرضون للبلبلة التى يثيرها المبتدعة والمشاغبون . وواجب رجال الدين (مع أنهم فى رأيه من العوام أيضا) أن يدعموا إيمان العوام عن طريق تخويفهم تخويفا مثيرا من عذاب القبر ، وإلقاء الرعب فى قلوبهم من آلام الجحيم ،وعن طريق كسب قلوبهم بحكايات الأولياء ومشاهير الصالحين .ومن ناحية أخرى ، يجب حماية إيمانهم عن طريق تطهير المجتمع من مثيرى الأسئلة.

٣- يمكن أن يظهر بين العوام أفراد معدودون يصابون بلعنة التساؤل .و،من هؤلاء الأفراد

المعدودين أقلية نادرة ، يجوز توجيهها إلى طريق التصوف والغوص .أما بقية المتسائلين ، فيجب أن يشغلوا أذهانهم بالعبادات ،فإن لم يستطيعوا فيجب أن يغرقوا أنفسهم فى مهنة أو دراسة ، أو فى اللعب واللهو أو حتى فى المعاصى .فإن لم ينجح ذلك كله ، فيجب قطع رؤوسهم .

٤- طبيعة الإنسان العادى ألا يفكر ولا يسأل فى الأمور الصعبة . فإذا انحرف عن هذه الطبيعة الصحيحة ، فلابد أن يكون ذلك نتيجة تأثير شاذ يدبر ضد الإسلام من أعداء الإسلام المنبثين «فى الداخل» .فإذا فتح السلطان عينيه جيدا لالتقاط مثيرى الأسئلة ،فإن المسلمين ينعمون بالهدوء والسكينة وتنام أذهانهم فلا يزعجها التساؤل . وهذه هى المهمة المقدسة لحماية الإسلام . أما حماية الإسلام من الاعتداء «الخارجى» وطرد الغزاة الصليبيين من بيت المقدس والولايات الإسلامية الأخرى . لكن أحد العوام المحرومين من الغوص الصوفى ، أدرك قداسة هذه المهمة بعد الغزالى بمائة عام ، فقاد جيوش العوام ورفع راية الإسلام على بيت المقدس: ذلك كان هو صلاح الدين الأيوبى.

وفى كل عصر من عصور التخلف كانت تظهر الدعوة إلى استخدام السيف في« الداخل» والرضا بالهزيمة أمام عدوان «الخارج» .وفى كل عصر من عصور التقدم، كانت تظهر الدعوة إلى توحيد الأمة واستخدام السيف ضد عدوان الغزاة.

لهذا السبب على وجه الدقة ، تحتشد فى زمرة المدافعين عن الغزالى فى العصر الحاضر أشتات من المجموعات التى تستميت فى السعى إلى تحويل معركة العالم الإسلامى ضد الاستعمار والصهيونية ، إلى معركة ضد أعداء وهميين فى الداخل . وباسم الحرب المقدسة من أجل الدين ، يغمضون أعينهم عن عدوان الغزاة الصهاينة وحلفائهم. و لنقرأ الآن بعض نصوص الإمام:

يقول فى تقديمه لكتاب« إلجام العوام» :

«أردت أن أشرح لك اعتقاد السلف ، وأن أبين ما يجب على عموم الخلق أن يعتقدوا فى هذه الأخبار» (ص٤).

«إن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق ، يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس ، ثم التصديق ، ثم الاعتراف بالعجز ، ثم السكوت ، ثم الإمساك ثم الكف(أى التوقف عن التفكير) ثم التسليم لأهل المعرفة» (ص٥).

ويشرح هذا الوظائف السبع باختصار ثم بالتفصيل فيقول:

«أما الاعتراف بالعجز ، فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته ،وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته. وأما السكوت ،فهو ألا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله بدعة وأنه يخاطر بدينه ويوشك أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر. وأما الإمساك ألا يتصرف فى تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى ، بل لا ينطلق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة . وأما الكف، فأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير فيه» (ص ٥-٦).

ويقول فى «الاقتصاد فى الاعتقاد»:

«العوام ..إذا سألوا عن معانى الآيات ،

زجروا عنها » (ص٢٦).

وفى« إلجام العوام» :

«وإن قلت : فأى فائدة فى مخاطبة الخلق بما لا يفهمون (يقصد الآيات القرآنية التى يمنع تفسيرها) فجوابك : أنه قصد بهذا الخطاب تفهيم من هو أهل له ،وهم الأولياء والراسخون فى العلم من العلماء . وقد فهموا .وليس من شرط من يخاطب العقلاء بكلام ، أن يخاطبهم بما يفهم الصبيان .والعوام ، بالاضافة (بالنسبة) إلى العارفين ،كالصبيان بالإضافة إلى البالغين . وعلى الصبيان أن يسألوا البالغين عما يفهمون ،وعلى البالغين أن يجيبوا الصبيان بأن هذا ليس من شأنكم ولستم من أهله ، فخوضوا فى حديث غيره» (ص١٠).

«والسكوت عن السؤال واجب على العوام . لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيق وخائض فى ما ليس أهلا له .فإذا سأل جاهلا ، زاده جوابه جهلا ، وربما ورطه فى الكفر من حيث لا يشعر . وإذا سأل عارفا ، عجز العارف عن تفهيمه ..والعامى إذا طلب بالسؤال عن هذه المعانى ، يجب زجره ومنعه وضربه بالدرة (الكرباج) . »(ص١٢).

ثم يقول عن تفضيل المعاصى على الأسئلة:

«أعنى بالكف ، كف الباطن عن التفكير والتشوق إلى البحث ، فما طريقه ؟ قلت : طريقه أن يشغل نفسه بعبادة الله وبالصلاة وقراءة القرآن والذكر . فإن لم يقدر ، فبعلم آخر من لغة أو نحو أو خط أو طب أو فقه . فإن لم يمكنه ، فبحرفة أو صناعة ، ولو الحراثة والحياكة . فإن لم يقدر ، فيلعب أو لهو. وكل ذلك خير له من الخوض فى هذا البحر . بل لو اشتغل العامى بالمعاصى البدنية ، ربما كان أسلم له من أن يخوض فى البحث عن معرفة الله تعالى »(ص٢٦).

ومن المهم جدا أن نلاحظ هنا أنه لا يجعل المعصية بديلا للكفر أو الشرك ، بل يجعلها بديلا للتفكير الذى «يمكن» أن يؤدى إلى شئ من ذلك! والحكم بالتكفير هو فى حد ذاته مسألة غير محددة، بدليل أن معظم الفرق الإسلامية كانت تتبادل الاتهامات بالكفر .فما بالك إذن بالحكم على الأسئلة التى يمكن أن تؤدى إلى أفكار يمكن أن تعتبر كفرا ؟!.

وكيف يجوز لمجرد احتمال الشك- من وجهة نظر الغزالى -أن نبيح للناس ارتكاب المعاصى؟!.

ثم لماذا كان الإسلام أكثر قوة وازدهارا ، عندما كان المعتزلة فى عهد المأمون يثيرون الأسئلة ويجيبون عليها على المنابر وفى حلقات المساجدويعقدونا لندوات والمناقشات الحامية مع المجوس والنصارى على رؤوس الجماهير؟.

هل كان الأفضل إذن أن يصرفوا هذه الحشود التى تتابع مناقشات الفكر الدينى ، إلى معاقرة الخمر والجرى وراء النساء؟!.

الغزالى لا يتحدث فى هذا الكتاب عن الملاحدة أو المشركين أو الفلاسفة لكنه يتحدث بالتحديد عن «علم الكلام» ويشير صراحة إلى الأسئلة التى يثيرها «المتكلمون» (ص٢٩).

رحم الله الغزالى ! فهذه كلمة لا يقبلها أحد.

صحيح أن بعض رجال السياسة الرجعيين يفتحون أبواب المعاصى أمام الشباب لينصرفوا عن التفكير فى السياسة ، لكن هل يتصور أحد

أن هذا جائز الحدوث في مسائل الدين أيضا ؟! .. المعصية باسم الدين؟!.

لا ، لا .. هذا شئ لا يقبله الخيال.

«فإذا فرضنا عاميا مجادلا لحوحا .. قلنا هذا مريض مال طبعه عن صحة الفطرة وسلامة الخلقة الأصيلة . فينظر في شمائله ، فإن وجدنا اللجاج والجدل غالبا على طبعه ، لم نجادله وطهرنا وجه الأرض منه ..فالفطرة الصحيحة الأصيلة معدة لقبول الإيمان دون المجادلة وتحرير الأدلة» (ص٥٨).

ويقول:

«إن للعلاج (أى علاج الأسئلة) طريقين: إحداهما الخوض في البيان والبرهان إلى أن يصلح واحد فيفسد به اثنان ..والطريق الثاني هو طريق السلف في الكف والسكوت والعدول إلى الدرة والسوط والسيف . وذلك مما يقنع الأكثرين ، وإن كان لا يقنع الأقلين . ودليل إقناعه أن من يسترق من الكفار من العبيد والإماء تراهم يسلمون تحت ظلال السيوف ، ثم يستمرون عليه حتى يصبح طوعا ما كان في البداية كرها ، ويصير اعتقادا جزما ما كان في الابتداء شكا ..(فهذا) يناسب طباعهم مناسبة أشد من مناسبة الجدل والدليل (ص٣٠-٣١).

وفي« الاقتصاد في الاعتقاد» يقول:

« أكثر الكثرة أسلموا تحت ظلال السيوف .فالله يفعل بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان» (ص٧).

هل يحتاج هذا الكلام إلى رد ؟.

هل يجهل أحد من المسلمين أن شعار القرآن في الإقناع هو شعار «وجادلوهم بالتي هي أحسن» ؟.

وقبل الغزالي بثلاثمائة عام . أجمع المعتزلة على هذا المبدأ :

«الله أوجب النظر (أى التفكير) على كل مسلم».

وقبل الغزالي بمائة وثمانين عاما ، قال قاضى القضاة عبد الجبار:

«لولا صحة النظر ، لم يفد الكتاب ولا السنة ، ولم نعرف صحتهما » (١٢٨) .

فأفكار الغزالي لا تعبر إذن عن تخلف في الزمن ، لكنها تعبر عن تخلف في المنهج والإدراك ، وتعبر عن تخلف حضارى لمجتمع كان مفككا ممزقا يحكمه الأتراك السلاجقة ، ويسيطر القرامطة على بعض أجزائه ، ويحتل الغزاة الصليبيون أجزاء أخرى منه . مجتمع يتقاسمهس السلاجقة والقرامطة والصليبيون .

يقول الغزالي عن الرسول والصحابة : في باب المدح وهو إلى الطعن والتجريح أقرب:

«إنهم في طول عصرهم إلى آخر أعمارهم ، لم يدعوا الخلق إلى البحث والتفتيش والتفسير والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور بل بالغوا في زجر من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به(ص٢٤).

ويتعرض الغزالي لظاهرة الإيمان الأعمى ، لا كمفكر يسعى إلى أن يرفع الناس إلى مستوى الفكر والتصديق الواعي ، بل يدافع عنها كداعية من دعاة السلطان كل ما يسعى إليه ، أن يستبقى تبلد البليد وأن يحفظ له غيبوبة النوم تشويش المبتدعة.

وقد رأينا من قبل كيف ينصح الناس بالنوم ، لأن «النوم التقاء بالجماد» (٢٩).

فلننظر رأيه فى التقليد الأعمى.

يقول :

«أكثر الناس آمنوا فى الصبا ، وكان سبب تصديقهم مجرد التقليد للآباء والمعلمين لحسن ظنهم بهم ،وكثرة ثنائهم على أنفسهم وثناء غيرهم عليهم وتشديدهم النكير بين أيديهم على مخالفيهم، وحكايتهم لأنواع النكال النازل بمن لا يعتقد اعتقادهم ،وقولهم أن فلانا اليهودى فى قبره مسخ كلبا ، وفلانا الرافضى من فرق الشيعة) انقلب خنزيرا ، وحكايات لمنامات (أحلام) وأحوال من هذا النوع تغرس فى نفوس الصبيان النفور عنهم والميل ضدهم ،حتى نزع بالكلية من فإذا بلغ استمر على اعتقاده الجازم وتصديقه المحكم الذى لا يخالجه ريب .. فالطباع مجبولة على التشبه ، لاسيما طباع الصبيان وأهل الشباب . فبهذا تعرف أن التصديق الجازم ، غير متوقف على البحث وطريق الأدلة . ولعلك تقول : لا أنكر حصول التصديق الجازم فى قلوب العوام بهذه الأسباب . بل سعادة الخلق هى أن يعتقدوا الشئ على ما هو عليه اعتقادا جازما» (ص٥٥-٥٦).

«فإن قلت: فبماذا يميز (المسلم) المقلد بين نفسه وبين اليهودى المقلد ؟ قلنا : المقلد لا يعرف التقليد ولا يعرف أنه مقلد ، بل يعتقد فى نفسه أنه محق عارف ولا يشك فى معتقده ولا يحتاج مع نفسه إلى التمييز ، لأنه يقطع بأن خصمه مبطل وهو محق .. فهل رأيت عاميا قط اغتم وحزن من حيث يعسر عليه الفرق بين تقليده وتقليد اليهودى ؟ بل لا يخطر ذلك ببال العوام . وإن خطر ببالهم وشوفهوا به ، ضحكوا من قائله وقالوا: ماذا هذا الهذيان !» (ص٥٧- ٥٨).

العدل والعذاب

ولا تتحقق المحافظة على إيمان العوام بالزجر والضرب واستخدام السيف فقط ، بل تتحقق كذلك؛ بالتخويف من عذاب الموت والقبر والجحيم. فالرعب فى الدنيا والرعب من الآخرة ، هما فى رأيه الوسيلتان الوحيدتان لإيمان العوام . وفى معظم كتبه (مثل إحياء علوم الدين ، ومكاشفة القلوب ،إلخ) تجد أبوابا بعنوان : «باب فى النفخ والفزع والحشر من المقابر» ، يحشد فيها أنواعا من القصص المأخوذة عن اليهودية والمسيحية ، عن إسرافيل وملك الموت والصاعقة ووصف الناس الذين يمشون على وجوههم ،مع أن القرآن فى موضوع الترهيب كان عاما لم يتطرق إلى التفاصيل المرعبة التى امتلأت بها كتب اليهود والنصارى . بل إن الإسلام توسع فى عنصر الغفران ليحقق التوازن السليم فى مشاعر المؤمنين إزاء الآخرة.

وقد تحدث المستشرقون المسيحيون بكثير من الإعجاب والتأييد عن دور الغزالى فى «إلقاء الرعب» فى قلوب العامة . وقال ماكدونالد وأليرى إنه« أعاد إلى الناس خوف الله» (٣٠) وبذل المستشرق لوسيان كوتييه فى بداية هذا القرن جهدا كبيرا لتقديم أفكار الغزالى المرعبة عن الموت ..فقام بتحقيق كتابه المسمى «الدرة الفاخرة فى كشف علوم الآخرة» وطبعه فى باريس.

ويحكي الغزالي في هذا الكتاب قصصا تقشعر منها الأبدان وتطبع نفس الإنسان بالجبن والضعف ، وتجعله يعيش في ذعر دائم من الموت . وعندما يصبح الخوف من الموت هو القوة المحركة للإنسان ، فإن الغزاة الأجانب والطغاة المحليين ، ينامون ملء جفونهم ، لأنه يكفى التلويح بالسيف لتهدأ قلوب الرعية.

يقول الغزالي فى كتابه المذكور الذى تحمس له لوسيان كوتييه ، يتحدث عن الموت عموما وليس فقط عن موت الآثمين :«الميت يظن أن بطنه قد ملئت شوكا ، وكأنما نفسه تخرج من خرم إبره ..مثل غصن شوك أدخل فى جوف رجل، جذبه إنسان ذو قوة فقطع قطع وأبقى ما أبقى ، وقال عليه السلام : السكرة من سكرات الموت أشد من ثلاثمائة ضربة بالسيف »(ص٥).

ويخصص الغزالي الجزء الأخير من كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» للرد على المعتزلة الذين ينكرون القصص غير الإسلامية عن تفاصيل التعذيب داخل القبر قبل البعث . من هذه ظهور تسعة وتسعين تنينا ،كل تنين فيها تسعة وتسعين حية ، كل حية تسعة رؤوس «ينهشون ويلحسون وينفخون فى جسده» . وأغلب الظن أن قصص القبور ترجع إلى أساطير الفراعنة التى جعلت البعث يبدأ من دخول القبر.

وفى كتاب «المنقذ من الضلال» ، يرد الغزالي على العوام الذين يقولون أن كثيرين من علماء الدين ، يخرجون عن طاعة الدين مع أنهم أعلم بما يحدث بعد الموت . يقول عن معاصى العلماء مؤكدا الفرق بينهم وبين العوام فى حق العصيان:

«يقال للعامى : ينبغى أن تعتقد أن العالم اتخذ من علمه ذخرا لنفسه فى الآخرة ويظن أن علمه ينجيه ويكون شفيعا له .. وهذا ممكن . فهو وإن ترك العمل ، يدلى بالعلم . أما أنت أيها العامى إذا نظرت إليه وتركت العمل وأنت عن العلم عاطل ، فتهلك بسوء عملك ولا شفيع لك» (ص٤٧).

وهكذا حرم الغزالي على الخلق ، العدل والمساواة ، حتى فى الآخرة.

وليس هذا استنتاجا خاصا ، فالغزالي الذى عاش فى عهد سلاطين السلاجقة الأتراك ، يقول أكثر من مرة إن علاقة الخلق بالله تشبه علاقة الرعية بالسلطان ، وأن الله ليس ملتزما بالعدل ولا بالثواب .

يقول فى «إلجام العوام» :

«لا تفهم الحضرة الإلهية إلا بالتمثيل بالحضرة السلطانية ..وكما أن السلطان له فى مملكته قصر خاص ،وفى فناء قصره ميدان واسع ، ولذلك الميدان عتبة يجتمع عليها جميع الرعايا ولا يمكنون من مجاوزة العتبة ودخول الميدان والجلوس فيه ، على تفاوت فى القرب والبعد بحسب مناصبهم ..فأفهم على هذا المثال تفاوت الخلق فى القرب والبعد من الحضرة الإلهية . فالعتبة وهى آخر الميدان ، موقف جميع العوام ، ولا سبيل لهم إلى مجاوزتها» (ص٣٢).

فى الفكر الإسلامى موضوعان خطيران أثارا النقاش طويلا بين المعتزلة وأهل السنة ، يطلق عليهما اسم «باب العدل والتجوير» -أى العدل والظلم -و«باب الوعد والوعيد»- أى تحقيق

الثواب وتنفيذ العقاب .وفى رأى المعتزلة أن الله الذى وضع العقل ملزم بقواعد العقل ،ومنها معاملة الخلق بالعدل .وملزم بتنفيذ ما وعد به من الثواب وما توعد به من العقاب . وفى رأى المعتزلة أن الله الذى وضع العقل ملزم بقواعد العقل ،ومنها معاملة الخلق بالعدل .وملزم بتنفيذ ما وعد به من الثواب وما توعد به من العقاب . ولكن الغزالى اتخذ موقف الأشعرى ،فأعلن أن الله ليس ملزما بالعدل ولا ملزما بالثواب ، وأنه ربما يقذف بالصالحين فى قعر جهنم وبالآثمين فى نعيم الجنة. وكان يتصور أنه بهذه الأفكار الخطيرة يدافع عن قدرة الله تعالى . لكنه فى الحقيقة دفاع أقرب إلى التهجم.

ولا نستطيع أن نقول عن هذا الاختلاط ، أكثر مما قال الإمام محمد عبده ،وكان يعلق على رأى أهل السنة الأشاعرة (وفيهم الغزالى) فى إهدارهم لأحكام العقل والعدل ، بحجة أنه «لا حق لأحد عليه تعالى ، فالكل ملكه ، وله التصرف فيه كيف شاء» .فكتب الإمام محمد عبده يقول:

«هذا الكلام فى غاية البرودة ، مخالف للذوق والعقل والشرع ، ورمى بغير برهان ، يؤدى إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر وما فيه ، إذ كل ما جاء فيه هو من قبيل التهديد والإرهاب .. وأرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة ،وهموا بتجويز تكذيب الشرائع ..ولقد ضلوا وأضلوا غيرهم من القاصرين بأن سموا أنفسهم أهل السنة ، وقد برئت منهم السنة وصاحبها .نعوذ بالله من الجهل وحب رئاسة الزور وقول الفجور . وما أدرى لماذا لا يكون الإنسان عبدا للحق والبرهان ؟»(٣١).

ثم يقول محمد عبده :

«القول بأنها إنشاءات للترهيب والترغيب ،خروج عن السبيل . وأى ضرر فى أن نعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به ؟ وأنه لا محالة واقع ؟ أقول أنظر إلى هذه التحاليل الركيكة المستهجنة عند النفوس السليمة ، التى لا ينبغى أن تذكر عن ناقص العدالة ضعيف الاقتدار ،فضلا عن مبدأ الكمال وغايته .ومحصلها أنه لما استبد بالمالكية ووقع العالم فى قبضته ذليلا تحت قهره، أخذ يتصرف فيه بما يريد ، بدون ملاحظة مصلحة . يهلك ويشن الغارة على مستحقى البر والإحسان ؟ وينعم ويفيض أنواع الخيرات على مستحق الويل والنكال بدون مراعاة شئ ما سوى هذه الإرادة ؟ ! إن هذه الإشاعة زلت بها الأقدام ،ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية ،وتصوره على وجه يلائم طبع القائل»(٣٢).

ما أصدق كلامات الإمام الثائر محمد عبده ، الابن الوفى لثورات الفلاحين المصريين ضد الخديو التركى . وما أصدقه حين يشير إلى أن ذلك الرأى يلائم طبع القائل .فقد كان القائل فى عصر الهزيمة «خادما» (٣٣) .-على حد تعبيره -لسلاطين السلاجقة الأتراك .وكان ينظر إلى الخالق نظرته إلى السلطان توتوش بن ألب أرسلان أو السلطان محمد بن ملكشاه.

لننتقل إذن من مفهوم الألوهية فى عهد ثورة عرابى ، إلى مفهوم الألوهية فى عهد الغزو الصليبى والطغيان السلجوقى.

يقول الغزالى فى «فضائح الباطنية»:

«عندما يجوز لله أن يعذب جميع خلقه وأن يضطرهم إلى النار ، فإنه بجميع ذلك متصرف فى ملكه بحسب إرادته . ولا معترض على المالك من حيث العقل فى تصرفاته . فهذا كلام مختل وغطاء ينخدع به العامى ويستحقره الغواص فى العلوم .وقد انخدع به طوائف من المعتزلة»(ص١٠٤).

ثم يقول ردا على المعتزلة فى «الاقتصاد فى الاعتقاد» :

«إن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب . بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم . ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين . ولا يستحيل ذلك فى نفسه ، ولا يناقض صفة من صفات الألوهية . هذا لأن التكليف تصرف فى عبيده ومماليكه» (ص٨٤).

ثم يؤكد على فكرته عن العبيد والمماليك ، بحيث يربط صراحة بين رأيه فى الألوهية وبين الدفاع عن نظام الرق ، فيشرح كلماته السابقة قائلا:«ولا نسلم بأن من يستخدم عبده ، يجب عليه فى العادة ثوابه . لأن الثواب يكون عوضا عن العمل . فتبطل فائدة الرق . والحق على العبد أن يخدم مولاه لأنه عبده .فإن كان لأجل عوض، فليس ذلك خدمة» !(ص٨٤).

وباسم الدفاع عن قدرة الله ، يرد الغزالى على المعتزلة مؤكدا أن الله لا يفعل ما فيه صلاح البشر! ؟ يقول:

«لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده ، بل له أن يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، خلافا للمعتزلة ، الذين حجروا على الله تعالى فى أفعاله ، وأوجبوا عليه رعاية الأصلح ،. فإنا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم به الاعتراف بأنه لا صلاح للعبيد فيه» (ص٨٣).

ثم يسوق الحكايات التى اقتبسها من الأشعرى ، يثبت بها أن الله لا يفعل ما فيه صلاح البشر ! كل هذا باسم الدفاع عن الدين وعن الألوهية!.

بل يقول ،مؤكدا أن الله هو الذى يريد المعاصى:

«أما المعتزلة فإنهم يقولون إن المعاصى كلها والشرور ،حادثة بغير إرادته بل هو كاره لها . والمعلوم أن أكثر ما يجرى فى العالم هو المعاصى . فإذا كان ما يكرهه أكثر مما يريده ، فهو إلى العجز والقصور أقرب بزعمهم». (ص٥١).

ويؤكد اقتناعه بفساد الحياة قائلا:

«قالت طائفة من المعتزلة : يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق .. لكن فى هذا الخلق الموجود ،فالعقلاء كلهم قد تمنوا العدم . وقال بعضهم يشير إلى طائر: ليتنى كنت ذلك الطائر (أي ليتخلص من الحياة الإنسانية) . وهذا قول الأنبياء والأولياء وهم العقلاء . فبعضهم يتمنى عدم الخلق ، وبعضهم يتمنى عدم التكليف بأن يكون جمادا أو طائرا »!(ص٨٠).

ألا ترى إذن- أيها القارئ الفاضل- أن الغزالى يلعب لعبة الدب وقطعة الحجر؟.

ألا ترى أن دفاع المعتزلة عن الدين بمبادئ العقل والعدل ، أقرب إلى روح عصرنا- عصر العلم والعدل -وأقرب إلى الروح الأصيلة فى الإسلام؟.

ثم ألست ترى أن تقديس كتب الأشعرية -وعلى رأسهم الغزالى- وإحراق كتب المعتزلة ،كان يعبر عن ظروف الهزيمة والتخلف فى القرون السابقة؟ وأنه قد حان الوقت لكى يعاد النظر فى الموقف التقليدى من الغزالى والأشعرى ومن المعتزلة؟.

اسمع فى ذلك قول واحد من كبار الباحثين فى الفكر الإسلامى -هو الدكتور محمود قاسم عميد دار العلوم ، يقول:

«إن هذه الآراء التى قد تثير حفيظة كثير من النفوس ، هى آراء الأشعرية ، وهى الطائفة التى يظن أو يقال إنها تمثل رأى هل السنة وتعبر عن وجهة النظر الإسلامية التقليدية. وفى رأينا أنه ينبغى إعادة النظر فى هذه القضية الأخيرة». (٣٤).

ثم يقول:

«والآراء السابقة التى تجد بدون ريب قبولا لدى العقل ، التى لا تعدم أن تجد أدلة شرعية تشهد بصحتها ، هى آراء المعتزلة الذين يوصفون عادة بالمروق . وتلك قضية أخرى يجب أن نعيد النظر فيها من جديد ، لأنها تسئ إلى أكبر مفكرى الإسلام فتسئ إلى الإسلام نفسه» (ص١٢٤).

الغزالى والفلسفة

الغزالى هو أبرز تلاميذ أبى الحسن الأشعرى -الشافعى السنى-الذى توفى عام ٣٢٤ من الهجرة (٩٣٥ ميلادية) قبل مولد الغزالى بمائة وستة وعشرين عاما.

والأشعرى أول من تمرد على العقل من رجال الكلام ، وأول متكلم ينكر مبدأ السببية ، رغم أن الروح الواقعية للإسلام كانت تتجه دائما إلى استنتاج وجود الصانع بالاعتماد على هذا المبدأ لا بانكاره».

فالغزالى ليس مجددا فى حجته المعروفة ضد قانون السببية ،وهى الحجة التى قال بها بعد ذلك دافيد هيوم فى القرن الثامن عشر . لكن الغزالى أخذها بحذافيرها عن الأشعرى الذى قال:

«المماسة لا توجد الاحراق ، بل هو واقع بخلق الله ،ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسة بلا إحراق أو بالعكس . وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثريا ، قيل إنه فعل الله بإجراء العادة . وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا ، فهو الخارق للعادة(٣٥).

وكان الأشعرى يربط هذه الفكرة بما يسمى «نظرية الكسب» و«الخلق المتجدد» (٣٦).

وقد تعلم الغزالى ودرس على يد الجوينى تلميذ الأشعرى فى نيسابور وكان الجوينى يردد نفس حجج الأشعرى عن السببية والعدل وحكم العقل . لكن الشهرة الواسعة التى حققها تلميذه ،والعادة التى درج عليها وهى اقتباس العبارات والأفكار الهامة دون الإشارة إلى أصحابها ، جعلت الناس يتصورون بعد ذلك أنه صاحب فكرة إنكار السببية فى كتاب «التهافت».

وأبو الحسن الأشعرئ هو ابن زوجة شيخ المعتزلة المعروف بأبى هاشم الجبائى .وكان أبو الحسن أول الأمر معتزليا متحمسا . وفجأة وبدون مقدمات ، خرج من حلقة زوج أمه فى المسجد ، وصعد على المنبر فى بغداد يقول:

«من عرفنى ، فقد عرفنى .ومن لم يعرفنى

فأنا أعرفه بنفسى . أنا فلان بن فلان . كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا تراه الأبصار وأن أفعال الشر أنا فاعلها (أى أن الإنسان هو المسئول عن فعل الشر) . وأنا تائب مقلع ومعتقد للرد على المعتزلة ،مخرج لفضائحهم ومعايبهم» .

ولعل الواضح هنا أن الأفكار المذكورة التى أعلن توبته عنها ، لم تكن تبرر الحرب والتمرد .والحقيقة أن أبا الحسن رأى لدوافع خاصة . أن ينصب من نفسه زعيما للرجعية الفكرية ضد الفلسفة العقلية المعتزلية بشكل عام.

وقبل ظهور الأشعرى ،كان الحنابلة هم أعدى أعداء المعتزلة . لكنهم كانوا يستخدمون ضدهم وسائل الإرهاب لا وسائل الجدال . فكانت ميزة الأشعرى أنه كتلميذ من تلاميذ المعتزلة يملك القدرة على مجادلتهم فلسفيا ، أى القدرة على أن يفلسف موقف الحنابلة . وقد استطاع تلميذه الغزالى أن يجمع بين مذهب ابن حنبل فى الكف عن الكلام ، مذهب الأشعرى فى استخدام الكلام ضد المعتزلة.

وحين نذكر أن الأشعرى لم يتمرد على الفلاسفة بل على المعتزلة ، نريد تركيز الانتباه على أن حجج الأشعرى التى اقتبسها الغزالى ،كانت موجهة فى الأساس ضد المعتزلة لا ضد الفلاسفة . وإذا كان الغزالى قد أصدر كتابا واحدا ضد الفلاسفة (أشار فيه رغم ذلك إلى المعتزلة) ،فقد ظل طول حياته يكتب ضد أفكار المعتزلة .وفى سنواته الأخيرة ، عاد صراحة إلى حظيرة الفلسفة ، فلم يبق عنده سوى العداء لهؤلاء. والأكثر من ذلك أننا سنبين هنا ، أن فكرة إنكار السببية التى اقتبسها من الأشعرى ، ليست فى الأساس فكرة الأشعرى أو غيره من علماء الكلام ، بل إنها ترجع فى معظم أجزائها إلى الفلاسفة أنفسهم .فالهزيمة التى حلت بالفكر الإسلامى ، بدأت على يد الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم من شراح الأفلاطونية الجديدة. وكان السوريانيون النصارى وراء هذا الانحراف ،كما كان الفرس المجوس وراء التصوف .وقد جمع الغزالى بين روحانية الأفلاطونية الجديدة ذات الصبغة المسيحية ، وشعوذة التصوف الفارسى ذى الصبغة المجوسية.

ذلك أن الروحانية الأفلاطونية والتصوف الفارسى -الهندى ، كانا دائما متجاذبين متآلفين ، بدليل أن أفلوطين سافر من الإسكندرية ليستكمل مذهبه بالحكمة الفارسية والهندية . ثم توسع تلاميذه المسيحيون بعد ذلك ، فجعلوا من الأفلاطونية الجديدة تركيبا من الروحانية والرهبانية والتصوف . وهكذا كان طريق التركيب بين روحانية المسيحية وشعوذة الفرس والهند ، طريقا مفتوحا قبل ظهور الغزالى . بل إن هذا الطريق هو الذى حدد إتجاه الفلسفة التقليدية فى الإسلام.

والأمر الغريب حقا أن هناك ظاهرة مثيرة للدهشة ، لم تستطع مع ذلك أن تلفت أنظار النقاد ،وهى أن معظم رجال الدين التقليديين الذين تحمسوا للغزالى ،كانوا يعجبون بابن سينا .وفى المعاهد الدينية القديمة ذات الاتجاه السنى ، يلقى ابن سينا الاهتمام الكبير إلى جانب الغزالى ، ولا يلقى الإنكار الشديد سوى مفكرى المعتزلة . وقد طبعت كتب ابن سينا طبعات متعددة ، بينما اندثر كتب هؤلاء .ولو فكر النقاد فى تحليل هذه الظاهرة



،لاستطاعوا أن يضعوا كل اتجاه من هذه الاتجاهات في مكانه الصحيح في الفكر الإسلامي.

وجدير بالذكر أننا نميز بين أفكار ابن سينا في الإلهيات ،ومعظمها مأخوذ عن الأفلاطونية الجديدة ، وبين أفكاره التجريبية ذات الروح العلمية في الطب وما شابهه . وابن سينا يذكرنا في هذه النقطة بابن خلدون ،مع فارق هام ،هو أن من حق ابن خلدون الا نحاسبه على أفكاره في الإلهيات ، لأنه ليس فيلسوفا.

فابن خلدون هو ، بدون منازع ، مؤسس الاتجاه المادي الاقتصادي في علم الاجتماع (وكان يسميه «علم العمران»)، وأول داعية لهذا العلم في العالم كله .ومع ذلك فيكفي أن نلقي نظرة سريعة على مقدمة ابن خلدون ، لندرك أنه في أفكاره الدينية كان صاحب فلسفة متخلفة. وكان يؤكد فنون السحر والسيمياء وعلم الحروف الذي اخترعه الغزالي ، ويقول:

« أعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء ، وقد شهدناه بالعيان»(٣٧).

ويخصص فصلا يردد فيه أفكار الغزالي في الهجوم على المنهج العقلي بعنوان «فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» . ذلك أن الحنابلة والمالكية في المغرب الإسلامي ،كانوا قد تبنوا أفكار الغزالي وفرضوها بقوة السيف ، فتأثر بها معظم المفكرين ، حتى رجل العلم المتحرر ابن خلدون.

وفي«مقدمة» ابن خلدون ، نستطيع أن نضع أيدينا على العلاقة الحقيقية بين المعتزلة والغزالي والفلسفة . ونستطيع أن نجد تفسيرا للظاهرة الغريبة التي أشرنا إليها ،وهي ظاهرة الجمع بين الغزالي والفلاسفة التقليديين في الدراسات الدينية في المعاهد القديمة ،مع التركيز على استبعاد المعتزلة. والتفسير الحقيقي لذلك، هو أن الغزالي والفلاسفة التقليديين يدخلون في جبهة واحدة تقف في مواجهة المعتزلة رغم ما يبدو من خلاف ظاهري بينهم . بل أكثر من ذلك ، سوف نرى أن الغزالي يمكن اعتباره رابع الحكماء الإلهيين بعد ابن سينا ، وأنه يمثل الامتداد المنطقي المتسق والصريح في الاتجاه الروحاني للفلسفة التقليدية . ورغم أنه ابن غير شرعي لهذه الفلسفة- بمعنى أنه ينتمي أيضا إلى رجال الدين -فهو ابن مخلص لها.

وخلاصة آراء ابن خلدون في فصل «علم الكلام» وفصل «العلوم العقلية وأصنافها» ، أن تقدم العلوم والفنون في القرن الثاني هو الذي أحدث «بدعة المعتزلة» التي انتصرت وانتشرت لصعوبة الرد عليها ، حتى ظهر الأشعري فاستخدم الفلسفة ضدهم فهزمهم ، وأنه بتأثير الأشعري، اقتنع المتكلمون بضرورة دراسة الفلسفة للرد على المبتدعة ، وهذا هو الاتجاه الذي يسمى «طريقة المتأخرين في علم الكلام» وأبرز رجاله الغزالي . لكن الأمر- كما يقول ابن خلدون -التبس على أصحاب هذا الاتجاه من كثرة دراستهم للفلسفة فتصوروا أنها تدخل في علم الكلام (ص٣٢٦-٣٢٧).

وبناء على هذه النظرة ، يرى ابن خلدون أن علم الكلام كله قائم للرد على بدعة المعتزلة ، وأن المنهج الصحيح هو الجمع بين الفلسفة وعلوم الدين . يقول:

«سموا مجموع هذا الفن علم الكلام ، إما لما فيه من المناظرة على البدع ، وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم فى إثبات الكلام النفسى (أى فى مشكلة خلق القرآن) ». (ص٣٢٦).

ويقول فى تعريفه:

«هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين عن مذاهب السلف وأهل السنة»(ص٣٢١).

وهذا تعريف يشبه تعريف الغزالى لعلم الكلام فى كتاب «جواهر القرآن» ،حين قال:

«هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقليةد على المبتدعة المنحرفين عن مذاهب السلف وأهل السنة»(ص٣١٢).

(وفى فصل «أبطال الفلسفة وافساد منتحلها» ،يكرر ابن خلدون اعتراض الغزالى فى« التهافت» على منهج الفلاسفة لا على أفكارهم ،من حيث إنه منهج ينتهى إلى الظن لا إلى اليقين ، لكنه يعلن صراحة «أنها أصح ما علمناه من قوانين النظر» ، وأن كل المطلوب ممن يدرسها أن يكون متبحرا فى أمور الدين .(ص٣٨٤).

من هذا كله ، نستطيع أن ندرك وجهة النظر التى تنكر المنهج الفلسفى لكى تحتوى أفكار الفلاسفة باسم الدين ،وتواجه بذلك المذهب العقلى الطبيعى عند المعتزلة ،ومن هذا نستطيع أن نفهم أيضا لماذا وصلت إلينا كتب الفارابى وابن سينا وابن رشد كاملة سليمة ، بينما أحرقت واندثرت كتب المعتزلة ، فلم يكد يصلنا منها سوى كتابين أو ثلاثة.

وقد خصص الغزالى كتابا كبيرا لشرح وتقرير مذاهب الفلاسفة (قبل الرد عليها بعامين) ،وهو كتاب «مقاصد الفلاسفة» . ويعتبر من أهم الكتب التى تسجل بدقة اتجاهات الفلسفة الروحانية فى العصور الوسطى . وبديهى أن الغزالى لم يفكر فى أن يخصص فصلا واحدا من كتبه لتسجيل أفكار المعتزلة ، رغم أن أى كتاب منها لا يخلو من الرد عليهم.

فلماذا أصدر الغزالى إذن كتابا بعنوان «تهافت الفلاسفة» ، ولم يصدر كتابا مخصصا للمعتزلة بعنوان «تهافت المعتزلة» مثلا ، مع أن كل مذهبه يدور على محور العداء لهم؟.

لماذا بدأ بالهجوم على الفلاسفة ، رغم أن عداءه الحقيقى ليس موجها ضدهم؟.

إن هجوم الغزالى على الفلاسفة فى كتاب «التهافت» ، ثم العودة إلى احتضان أفكارهم فى كتبه المتأخرة ، يرجع إلى الأسباب الآتية:

أولا- أن الغزالى عندما هاجم الفلاسفة كان يبحث عن« كسب الجاه» كما ذكرنا عنه . ولم يكن الهجوم على المعتزلة يحقق له الجاه المطلوب ، لأن عديدا من الكتب الخطيرة فى الرد على المعتزلة كانت قد ظهرت بالفعل منذ خروج الأشعرى عليهم ، منها مثلا كتب الأشعرى والب والباقلانى والجوينى. وغيرهم كثيرون . وكان أهل السنة مقتنعين بأن أبا الحسن قال فى المعتزلة كل ما يمكن أن يقال ، حتى تكررت على لسانهم كثيرا كلمة الصيرفى : «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعرى فحجرهم فى أقماع السمسم» . وهكذا لم يجد الشاب المتطلع إلى المجد مجالا للصعود على أكتافهم.

ثانيا:- ولد الأشعرى (عام ٢٦٠ هجرية) قبل مولد الفارابى بعام ، ومات قبل مولد ابن سينا بخمسين عاما . ومعنى ذلك أنه لم يعاصر ظهور الأسماء الكبيرة فى الفلسفة التقليدية ، أعنى الفلسفة المترجمة عن اليونان «حذو النعل بالنعل» على حد تعبير ابن خلدون . لكن الأشعرى هاجم الفلسفة العقلية فى رده على المعتزلة ، باعتبار أن المعتزلة هم فلاسفة الإسلام.

وقد قلنا فى بحث سابق (٣٨) إن ظهور ما يسمى بالفلسفة الإسلامية ، جاء نتيجة قرار الحظر المشئوم الذى أصدره المتوكل ضد فلسفة العقل المعتزلية . وكان الكندى أول فأر يقفز من السفينة الغارقة ، بعد أن كان فى شبابه معتزليا ثم انقلب روحانيا متأثرا بالمسيحية والرواقية والأفلاطونية الجديدة ، وصاحب تصانيف فى التنجيم والطب الروحانى . ذلك أن دارسى الفلسفة رأوا بعد المتوكل، أن طريق السلامة وعدم اغضاب الحكام ، هو الابتعاد عن الجماهير فى حلقات المساجد ،والابتعاد عن مشاكل خلق القرآن وصفات الألوهية وحرية الإنسان ، وأن البديل لذلك هو التخصص فى «الحكمة» المضنون بها ، وتغليفها بالألفاظ الإغريقية غير المفهومة. فانحرف العقل الإسلامى فى ذلك الوقت إلى الروحانية المنقولة. وكانت فرصة للغزالى أن يستعرض فى دراسته ضد هذه الأسماء الجديدة ، فجمع فى كتاب «التهافت» حجج الأشعرى ضد الفلسفة العقلية ، وحجج المعتزلة ضد الفلسفة الميتافزيقية وأعطى هذه التلفيقات المقتبسة شكلا جديدا ، هدفه العام إهدار المنهج العقلى وإهدار أصحاب الأسماء الجديدة ، وتوطئة لنبش قبورهم بعد ذلك واقتباس محتوياتها ، أعنى توطئة لاحتواء أفكارهم ونظرياتهم الفلسفية الروحانيةكما لاحظ بعض الباحثين فى الغزالى ، ابتداء من ابن رشيد ، وكما يتضح فى كتبه الفلسفية الأخيرة مثل « مشكاة الأنوار» و«الرسالة اللدنية» و«معارج القدس».

وقد تصور ابن رشد أن هذا التنظير هو نوع من التخبط والتناقض . لكن الواضح أنه لم يطلع على الكتابين الآخرين ، فلم يستطع أن يكشف أن مذهب الغزالى يشمل ،إلى جانب التخبط ، هدفا محددا هو عزل الفلسفة التقليدية عن المسلمين من أجل احتوائها ولفها فى غلاف دينى .ومع ذلك فقد قال متعجبا:

«وضع كتابه المعروف «بتهافت الفلاسفة» فكفرهم .. ثم قال فى كتابه المعروف «بجواهر القرآن» إن الذى أثبته فى كتاب التهافت هى أقاويل جدلية وأن الحق إنما أثبته فى« المضنون به على غير أهله» . ثم جاء فى كتابه المعروف «بمشكاة الأنوار» فذكر فيه مراتب العارفين بالله غير محرك السماء الأولى وهو الذى صدر عنه المحرك .وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء (أى الفلاسفة) «فى العلوم الإلهية» .(منهج الأدلة ، ص ١٨٣).

وأسلوب الغزالى فى احتواء أفكار السابقين عليه دون ذكر أسمائهم ، أسلوب معروف عنه ، لم يمارسه فقط مع الفلاسفة ، بل مارسه أيضا مع أستاذه الكبير أبى الحسن الأشعرى . فرغم أن كل دارسى الغزالى يعرفون أنه أشعرى المذهب ،فقد تعمد أن يهاجم الأشعرى بالاسم مرات كثيرة وأن

يزعم أنه صاحب مذهب مستقل ، لا صاحب تطوير مذهبي لأفكار الأشعري.

وقد سجل الدكتور محمود قاسم في كتابه «في النفس والعقل» أن الغزالي اقتبس في مؤلفاته الأخيرة كثيرا من أفكار الفارابي ونصوص ابن سينا عن النفس والروح والاتصال والعقل الفعال ومراتب النبوة «دون تحريف أو تحوير كبير» (٣٩).

ثالثا :-أراد الغزالي أن يوجه ضربة إلى المنهج العقلي تنتهي إلى الإدانة القاطعة بالكفر، لتخويف المسلمين من العقل ، ولتبرير الشعار القائل «من تمنطق فقد تزندق» . وهذه الضربة القاصمة التي تتخذ الفلاسفة هدفا مباشرا ، تنسحب بالضرورة على المعتزلة بوصفهم دعاة المنهج العقلي في الفكر الإسلامي . لكن تكفير الفلاسفة واعتبارهم جماعة غريبة على الإسلام ، موقف يمكن قبوله من غالبية المسلمين . أما تكفير المعتزلة ومنهم مشاهير القضاة والأدباء والفقهاء والشيوخ المعروفين بالورع ، بل ومنهم خلفاء معروفون مثل المامون ، فهو موقف لا يؤخذ مأخذ الجد. فقد كان المعروف لدى الناس أن الفلاسفة التقليديين يمارسون السحر والتنجيم ويتجنبون الجماهير ، وأنهم مجرد ناقلين للكتب الأجنبية ، يكثرون من استخدام الألفاظ اليونانية بما فيها لفظ« الفلسفة» نفسه . أما المعتزلة فكانوا ينشرون أفكارهم في صحون المساجد ، وباسم «النظر» أو «العقل» لا باسم الفلسفة ، ولا يتحدثون عن «أفلاطون» أو «فورفوريوس» أو «الهيولي» أو «الاسطقسات».

صحيح أن عددا محدودا من رجال الدين أعلنوا إدانة المعتزلة عبد القاهر البغدادي معروف بتزمته وضيق أفقه ، لكن حتى البغدادي هذا في كتابه «الفرق بين الفرق» ، لم يستطع أن يضع المعتزلة في باب «الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه» -وهو الباب الذي وضع فيه الباطنية واتباع الحلاج- فاكتفى بوضعهم في باب »فرق أهل الأهواء».

وكان الغزالي يدرك أن التكفير المتبادل بين الفرق الإسلامية لا يؤخذ مأخذ الجد عند جماهير المسلمين ، بدليل أنه أصدر فيما بعد كتابا يرد على انتشار التكفير الذي وصل إلى درجة اختفاء الفيصل الحاسم بين الكفر والإيمان ، وأطلق على هذا الكتاب اسم« فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة».

لهذا كله، جعل الغزالي من الفلاسفة كبش الفداء استنادا إلى نفور معظم المسلمين منهم.

وأشار الغزالي كثيرا إلى المعتزلة في كتاب التهافت . وكان يقرنهم بالفلاسفة كثيرا فيقول «الفلاسفة والمعتزلة» . بل إنه تكلم صراحة في خاتمة الكتاب قائلا:

«فإن قال قائل : هل يقطعون بكفرهم (أي الفلاسفة) والقتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لابد منه في ثلاث مسائل .. فهذه المسائل لا تلائم الإسلام بوجه .وهذا هو الصريح الذي لا يعتقده أحد من فرق المسلمين . فأما ما عدا هذه المسائل ، فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة في التولد ، فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام ، يكفرهم أيضا به» (ص٩١).

نظرية «التولد» هذه ، هى نظرية الضرورة فى العلية ،كما اكتملت عند الجبائى الكبير وابنه ، ثم توسع فيها القاضى عبد الجبار وقد أشرنا من قبل إلى أن حجة إنكار السببية هى التى ساقها الأشعرى ضد الجبائى الكبير.

رابعا :- أعلن الغزالى أكثر من مرة فى كتاب« التهافت» أن رده على الفلاسفة لا يعبر عن وجهة النظر التى يؤمن بها ، إنه يستخدم ضدهم حججا من مختلف الاتجاهات ، بهدف واحد هو إثبات عجز العقل عن التدليل على النبوة والألوهية ، ومثل هذا الهدف يمكن تحقيقه بسهولة فى الرد على المذاهب الفلسفية المتناقضة الممتلئة بالروحانيات المنحرفة ، لكنه هدف صعب أمام الفلسفة العقلية المتسقة عند المعتزلة.

وقد كان محور هجوم الأشعرى على المعتزلة ،هو إثبات مروقهم وإثبات خروج العقل على الدين . لكن مثل هذا الحكم ظل- كما قلنا -مثار خلاف من الناحية الشرعية ، بدليل أن حجج الأشعرى لم تمنع الدولة البويهية فى ظل «الصاحب بن عباد » من أن تعين واحدا من أبرز المعتزلة - -وهو عبد الجبار الهمدانى -فى منصب قاضى القضاة .ومن هنا استكمل الغزالى مهمة الأشعرى ، بالاتجاه إلى إثبات «عجز» العقل ، وعدم الاكتفاء باثبات «خروجه» على الدين.

وكما وجد الغزالى فى «تكفير» الفلاسفة طريقا أسهل إلى إدانة المنهج، فقد وجد فى «تعجيز» الفلاسفة طريقا أسهل إلى إهدار العقل . ويكفى فى ذلك ، أن تقرأ اعتراضاته فى «التهافت» على نظرية الفلاسفة الروحانيين فى «صدور» ما يسمى بالعقول والنفوس الكلية من المبدأ الأول ، أو اعتراضاته على أفكارهم الخرافية عن الأفلاك ، خصوصا فى الفصل الرابع عشر من التهافت تحت عنوان «تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى» .ففى مثل هذه القضايا تشعر بالفعل بأن الفلسفة التقليدية عاجزة أمام المناقشة والتحليل . و(ورغم ذلك، فقد تبنى الغزالى هذه النظريات الخرافية فيما بعد).

وكان الأشعرى فى اتجاهه إلى استخدام العقل فى تكفير العقل ، يريد تقديم «منهج جديد» لإحياء مذهب أهل السنة بمن فيهم ابن حنبل (رغم أن هذا كان يرفض استخدام العقل بل حتى كلمة «العقل» ،مهما كان الهدف) . ثم ظهر للأشعرى تلميذ تخصص فى دراسة الصوفية وتنظيرها ،هو القشيرى صاحب «الرسالة القشيرية فى علم التصوف» .وكان هذا هو رد الفعل الطبيعى لتكفير المنهج العقلى . وهكذا أصبح الجو مهيئا لتكوين تركيب جديد من الأشعرى وتلميذه القشيرى ، يستخدم العقل فى الإتجاه التالى: تعجيز العقل ، ثم تكفيره ، ثم إثبات الذوق الصوفى اللاعقلى . وهذه هى القواعد الثلاث لمذهب الغزالى.

وقد رأينا فى بداية هذا البحث أن قصة الشك قبل الخروج من بغداد ،كانت اختراعا من اختراعاته .فمن الممكن أن نلمس القواعد الثلاث لمذهبه واضحة ، فى كتاب «التهافت» قبل الشك الذى زعم أنه فتح له طريق التصوف.

ويعرف الجميع أن الغزالى عاش طفولته هو

وشقيقه فى منزل أحد المتصوفة بعد وفاة أبيهما . وسبقه شقيقه هذا إلى التصوف . لكن بعض الباحثين يشيرون -عن حق- إلى أن «نظام الملك» الذى تبنى الغزالى وعينه فى المدرسة النظامية ، هو الذى دفعه إلى استخدام دراسته فى «إثبات» طريق التصوف .وكان نظام الملك هذا حاكما وسياسيا بارعا بعيد النظر ، ينفق بسخاء على رجال الدين المعادين للعقل ، ويؤمن بقدرتهم على التأثير فى العامة لخدمة الدولة. وكان يشجع« فقراء» المتصوفة المجاذيب ويجلسهم على مقعده ، ويرى أنهم يمثلون جهاز الدعاية الوحيد الذى ينجح فى التأثير على الفقراء الحقيقيين ، وهم الرعية . وقد حاسبه السلطان يوما عن انفاقه الأموال الكثيرة على المتصوفة وتكايا الصوفية ، فقال له عنهم : لقد خلقت لك جيشا من الجنود يسهرون الليل فى الدفاع عن سلطانك.

ويبدو اتجاه الغزالى إلى التصوف واضحا منذ كتاب «التهافت» فى العبارة التالية مثلا التى تكررت أكثر من مرة بكلمات متقاربة:

«فإن قيل: إنا(أى الفلاسفة) لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق لكن ما ينقلب على كافة فرق الخلق فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الإشكال منقلب عليكم ولا محيص لإحدى الفرق عنه .(أى أن الفلاسفة يقولون أن الإشكاليات التى يثيرها الغزالى ليست موجهة ضدهم بل ضد كافة فرق الكلام) . قلنا : لا بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية ، وتشكيكم فى دعواكم . وإذا ظهر عجزكم ، فمن الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل .. فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة؟(٤٠) المقتصرة فى قضية العقل على إثبات ذات المرسل ؟ المحترزة عن النظر فى الصفات بنظر العقل ؟(٤١) المنتهية عن إطلاق ما لم يأذن فيه ؟ المعترفة بالعجز عن درك حقيقته؟»(٤٢).

ومرة أخرى يقول الغزالى متحدثا عن أحد فصول كتاب «إحياء علوم الدين» أو «الاقتصاد فى الاعتقاد» ،الذى كان يستعد منذ ذلك الوقت المبكر لإصداره ، ليقدم فيه منهج الذوق اللاعقلى:

«فإن قيل : قد عولتم فى جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكاليات بالإشكاليات ، ولم تحلوا ما أورد من الإشكاليات ، قلنا : نحن لم نلتزم فى هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم والتغيير فى وجوه أدلتهم بما نبين من تهافتهم ، ولم نتطرق إلى عن مذهب معين . وأما إثبات المذهب الحق ، فسوف نصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ونسميه «قواعد الاعتقاد» ،ونعتنى فيه بالإثبات كما اعتنينا فى هذا الكتاب بالهدم» (ص٨٨).

وفى هذه النقطة أيضا- نقطة «الإثبات» -اعتمد الغزالى على الفلاسفة للوصول إلى التدليل على المنهج الصوفى.

كيف؟.

استخرج من الفلسفة الروحانية عند الفارابى وابن سينا ، العناصر الصوفية واللاعقلانية المقتبسة من الرواقية والأفلاطونية الجديدة والمسيحية (وقد كانت كلها مختلطة فى الفلسفة المنقولة) ،وتوسع فيها بحيث تحتل جانبا كبيرا يعلو جانب العقل . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن

الغزالى استخرج من «الحكمة المشرقية» عند ابن سينا ،منهجا يشبه «الحكمة الإشراقية» عند شهاب الدين السهروردى ، الذى أمر صلاح الدين الأيوبى بقتله ،لأنه جعل فن الحكمة الصوفية فى مرتبة قريبة من النبوة . وقد كانت فلسفة السهروردى المقتول صورة واضحة لهذا التركيب الروحانى الصوفى الذى صاغته الأفلاطونية الجديدة.

والمعروف أن فلسفة أفلاطون روحانية تدافع عن عالم المثل المجردة وتحتقر عالم الأشباح أو الظلال ،وهو الذى يسميه الغزالى «عالم الزور» ،أى الواقع المادى .وفى فلسفة أفلوطين (الأفلاطونية الجديدة) تحولت المثالية الروحانية عند أفلاطون ،إلى مذهب إشراقى يشمل السحر والتنجيم والخوارق والطب الروحانى ، والرهبانية والرواقية والرياضيات الفيثاغورثية ، إلى جانب بعض عناصر المنطق الأرسطى . وكان أفلوطين قد زار بعض بلاد الشرق ليدرس الحكمة الفارسية والهندية . وبذلك تحولت الأفلاطونية عنده وعند تلاميذه -وخصوصا فورفوريوس-إلى خليط غريب فيه من كل فيلسوف جانب ، لكنه ملفوف بالتصوف الروحانى والخرافة واحتقار الجسم والمادة والدعوة إلى التخلص من الجسد الساقط والهجوم على «حب الدنيا» . وكان هذا الخليط الإشراقى الرهبانى قريبا من الروح المسيحية ، فتحمس له مفكرو الدين المسيحى . ولهذا قال مؤرخ الفلسفة المسيحى يوسف كرم، فى كتابه عن «تاريخ الفلسفة اليونانية» إن المفكرين المسيحيين كانوا يعتبرون الرواقية والأفلاطونية «بمثابة المدخل إلى المسيحية»(٤٣).

ومن خلال هؤلاء ، انتقلت الفلسفة الاغريقية إلى فلاسفة المسلمين التقليدية (الحكماء) . وعرف المسلمون أرسطو من خلال كتب فوفوريوس ويوحنا النحوى- الراهب المسيحى الأفلاطونى -فضلا عن المترجمين النصارى المعروفين ، مثل حنين بن اسحق ، وكذلك من خلال الكتب الافلاطونية الجديدة المنسوبة زيفا إلى أرسطو ، وأهمها كتاب «الأوثولوجيا» أو «الربوبية» المأخوذ عن تاسوعات أفلوطين . والمعروف مثلا أن الفارابى -ويعتبره الغزالى أول الفلاسفة المسلمين- درس الفلسفة على معلم نصرانى ، ومن خلال المجموعات الفلسفية التى صنفها المسيحيون فى الشام.

وتتخذ الفلسفة الإشراقية الرهبانية عند الغزالى صورة القصص الدينية فى كتاب« الإحياء» ، لكنها تظهر فى صورة فلسفية واضحة فى «الرسالة اللدنية» وفى« مشكاة الأنوار» وفى« معارج القدس».

يقول فى الرسالة اللدنية مدافعا عن العلم الصوفى :

«إنما جهلت (النفوس) لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف والإقامة فى هذا المنزل الكدر ولمحل المظلم .وهى لا تطلب بالتعليم إيجاد العلم المعدوم وإبداع العقل المفقود . بل إعادة العلم الأصلى الغريزى ..فالنفس لشدة شغلها اقبلت على هذا الهيكل (الجسد).. واستغرقت فى بحر الطبيعة بسبب ضعفها ..فاحتاجت أثناء العمر إلى التعلم طلبا لتذكار ما قد نسيت . وليس التعلم

إلا رجوع النفس إلى جوهرها وإخراج ما فى ضميرها ..فعلمنا أن العلوم ما فنيت وإنما تسيت ..فأما النفس التى يخف مرضها(أى يقل تعلقها بالجسد) فلا تحتاج إلى زيادة تعلم وطول تعب ، بل يكفيها أدنى نظر وتفكر، لأنها ترجع به إلى أصلها وتقبل على بدايتها وتطلع على مخفياتها »(ص٣٤، ٣٥ ، ٣٦).

ويقول أيضا.

«النفس الكلى (أى نفس الفلك الأعلى!) أشد تأثيرا وأقوى تعليما من جميع العلماء والعقلاء .والعلوم مركوزة فى أصل النفوس بالقوة كالبذور فى الأرض »(ص٢٤).

ويقول فى « معارج القدس»:

«تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهر العقل مؤذية له .. فالناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا »(ص١٧٦).

وهذا اتجاه أفلاطونى واضح ، نجده فى المثالية الرهبانية عند الفارابى وفى الحكمة المشرقية عند ابن سينا ، بل وبنفس الكلمات تقريبا .فقد اقتبس الغزالى من هؤلاء الفلاسفة الروحانيين أفكارهم عن النفس الكلية والعقل الفعال وما يسمونه «الخطفة الإلهية» والاتصال بعالم المعقولات المجردة، إلخ . بل اقتبس منهم أيضا أفكارهم عن تبرير الخواطر والكرامات ، واتفق معهم فى احتقارهم للعوام الذين يسميهم ابن سينا «البله» ويسميهم ابن رشد «الجمهور» ،وفى تمييزهم للخاصة أو «الراسخين فى العلم» . وقد ختم ابن سينا كتاب «الإشارات» قائلا:

«أيها الأخ. إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارات عن زبدة الحق ، فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة وكان صفاه مع الفاغة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم .. فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله بينى وبينك وكفى بالله وكيلاً» (المجلد ٣ ، ص٢٥٦).

وختم الغزالى كتاب «معارج القدس» قائلا ،مثل عبارات ابن سينا :

«إنى حرمت على جميع من يقرأه من الإخوان الذين لهم المناسبة العلوية والقريحة الصافية ، أن يبذله لنفس شريرة أو معاندة ويطلعها عليه ..فإن أذاع هذا العلم وأضاعه ، فالله بينى وبينك وكفى بالله حسيباً» (ص٢١٠-٢١١).

أما ابن رشيد فقد هاجم الغزالى فى «مناهج الأدلة» لأنه فى كتاب «مقاصد الفلاسفة» وكتاب« التهافت».

«صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء» (١٨٤).

لكن ابن رشد يعود فيؤكد فضل الغزالى فى التمييز بين علم العوام وعلم الخواص فيقول:

«الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول : الظاهر منها للجمهور ، والمؤول فرض العلماء . وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، ولا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور»(٤٠).

ومعظم كتاب ابن رشد «مناهج الأدلة» معارض لنظريات المعتزلة فى حرية الارادة وخلق القرآن ،ومعارض بشكل كامل لدعوة المعتزلة إلى تعميم المنهج العقلى ، لأن الدين فى رأيه «جعل

للإمتثال والطاعة» . بل إنه يأخذ على الأشاعرة أنهم تأثروا بالمعتزلة فى ذلك ، فناقشوا الدين مع الجمهور!.

يقول عن بعض أفكار المعتزلة:

«فهذا تعليم بعيد عن افهام الجمهور . والتصريح به بدعة . وهو أن يضلل الجمهور أحرى من أن يرشده»(ص١٢٢).

ويكاد يكرر فى هذا الموضوع نفس كلمات الغزالى ،فيدخل «المتكلمين» فى فئات الجمهور أيضا ، ولا يستثنى سوى الفلاسفة . يقول:

«أعنى هنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية ، سواء حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل»(ص١٦٧).

ويؤكد اتفاقه مع الغزالى قائلا:

«فتأويله (أى الشرع) خاص بالراسخين فى العلم ، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين ..والقانون فى هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد (الغزالى) فى كتاب التفرقة» (ص٢٤٧).

ولهذا السبب ، يرى الباحثون فى «دائرة المعارف الإسلامية» ، أن ابن رشد أخذ عن الغزالى نظرية «الحقيقة المزدوجة».

والواقع أن ابن رشد كان كذلك متأثرا بمذهب ابن حنبل ، الذى تمتع بالسيادة والسيطرة فى المغرب الإسلامى فترة طويلة.

هكذا يبدو الخلاف ضيقا بين الغزالى وأصحاب الفلسفة التقليدية فى الإسلام (الحكماء) ،رغم مظاهر العداء التى تصورها بعض المؤرخين ، تأثرا بعنوان كتاب «التهافت».

وقد قلنا إن الغزالى اعتمد على هؤلاء الفلاسفة أنفسهم فى توسيع منهج الذوق الصوفى . ولو كان منهجهم الفلسفى عقليا بالمعنى المتكامل المتسق ، لاستحال عليه ذلك . لكن الحقيقة هى أن استخدامهم للمنهج العقلى ، كان استخداما شكليا ناقصا ملفقا ، الأمر الذى أتاح له أن يستخرج منه إهدار العقل . ومعنى ذلك أن الغزالى كان متسقا مع نفسه من الزاوية المنطقية أكثر منهم ، وأنه كشف الغطاء الشكلى للفلسفة التقليدية ، لكى يحتضن محتوياتها الخرافية بدون تبرير عقلى.

وكان الغزالى فى حديثه عن الذوق اللاعقلى ، يؤكد دائما أنه يستند إلى «علوم الفلاسفة» فى الطب الروحانى والسحر . (أى الطلمسات والنيرنجات وعجائب الخواص) ،وإلى نظرياتهم فى المعجزات والاتصال.

يقول فى رده على قانون السببية فى« التهافت»:

«السحر والنيرنجات والطلمسات والمعجزات والكرامات ، ثابتة بالاتفاق (أى مع الفلاسفة) » (ص٣٠٩).

وفى مناقشته موضوع المعجزات ، يأخذ على الفلاسفة قصور رأيهم فيه ، وليس إنكارهم له ، فيقول :

«ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادة إلا ثلاثة أمور» (طبعة الحلبى ، ص٦٤).

وفى حديثه عن الذوق الصوفى وجدول الحروف السحرية فى كتاب «المنقذ من الضلال» يقول تدعيما لوجهة نظره:

«وقد أقروا (أى الفلاسفة) بإمكان ذلك ،

وأوردوه فى كتاب عجائب الخواص» (ص٤٤).

فهل كان الغزالى يستطيع أن يناقش المنهج العقلى بهذه الطريقة مع المعتزلة ، أصحاب الفلسفة العقلية المتسقة المتكاملة؟.

هل يستطيع الغزالى أن يجد فى أى كتاب من كتب المعتزلة شيئا عما يسمى علم الحروف والطلمسات والكرامات؟.

لا .

لكنك تفتح كتاب «الإشارات» لابن سينا- وهو أكبر «الحكماء» أصحاب الفلسفة التقليدية -فتجد فصولا غريبة عن «درجات النفوس» ، و« مقدمات العارفين» ،و«القوة القدسية» ،و «العقل الفعال» ، و«ملكة الإتصال» ، و«الحدس اللى يصل إلى درجة العلم بدون تعلم وفكر» . (أنظر المجلد الثانى ، المسألة الثامنة والتاسعة والعاشرة، من ص ٣٧٣ -إلى ٤٠٠ .والمجلد الثالث ، النمط التاسع ، من ص٢٢٥ -٢٣٥).

وفى قسم «ما بعد الطبيعة» فى «كتاب » الإشارات» ،يخصص ابن سينا فصلا بعنوان «فى البهجة والسعادة» يقول فيه:

«النفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا ،كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة (إلى عالم الأرواح) لا تخلص من الشوق ، اللهم إلا فى الحياة الأخرى ، وتتلو هذه النفوس ، نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة (أى السقوط فى الدنيا) على درجاتها . ثم تتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة ، التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة» ،(المجلد الثالث ، ص٢٢٢).

ويتلو هذا الكلام الرهبانى الإشراقى ، فصل فى المجلد الثالث أيضا بعنوان «فى أسرار الآيات» ، يعلن فيه ابن سينا امكان الاتصال بالغيب والسيطرة على السباع والطيور وإحداث الخوارق .(من ص٢٤١ إلى ص٢٥٢).

ويقسم هذه الظواهر الخرافية إلى ثلاثة أقسام:

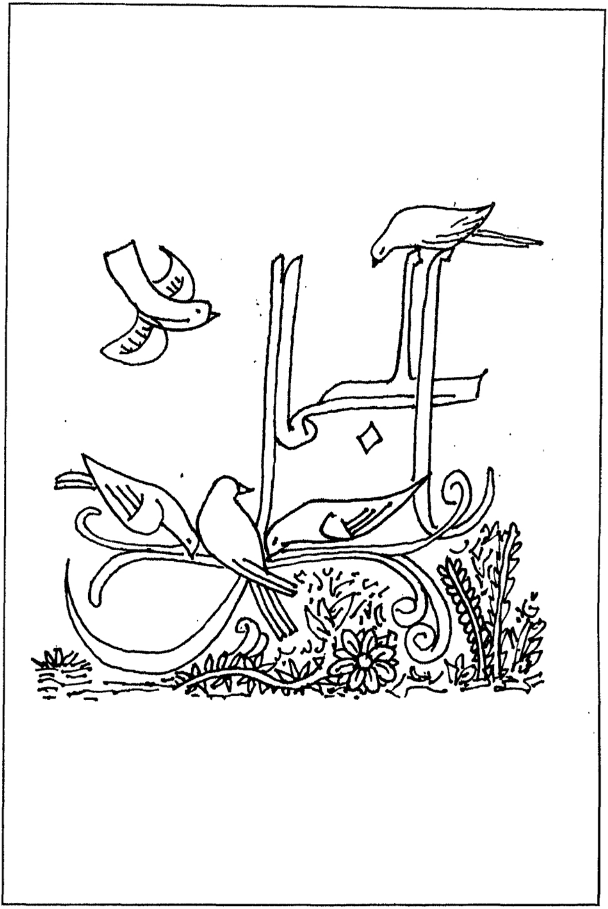
القسم الأول ويشمل «السحر والمعجزات والكرامات» ،والقسم الثانى وهو «النيرنجات» ، و«الثالث وهو «الطلمسات» (ص٢٢٥).

وهذا الفصل هو الذى نقله الغزالى نقلا دقيقا فى كتاب «معارج القدس» ،تحت عنوان «بيان خواص النبوة» .(من ص-١٥٠ إلى ص١٦٦».

وفى كتاب «مقاصد الفلاسفة ، يخصص الغزالى فصلا لتسجيل آراء الفلاسفة تسجيلا دقيقا ، فى موضوع «أصول المعجزات والكرامات» .(ص٣٨٠) ،يشرح فيه بالتفصيل الأسس التى يبررون بها الخوارق ، فيقول :

«قد ثبت فى الالهيات أن الهيولى (أى المادة) مطيعة للنفوس ومتأثرة بها . وأن هذه الصور(أى أشكال الوجود) تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية . وهذه النفس الإنسانية ، من جوهر تلك النفوس وشديدة الشبه بها .وكذلك نفس الإنسان تؤثر فى هيولى العالم» .(طبعة دار المعارف ص-٣٨٠-٣٨١).

وفى هذا تتضح حقيقة هامة، هى أن إنكار الغزالى للسببية ، لا يمثل إنكارا لمبدأ أساسى فى الفلسفة الروحانية التقليدية ، بل يمثل استكمالا منطقيا لنظرياتهم فى النفوس الكلية والهيولى والخوارق .فإذا كان تسلسل أشكال الوجود ،هو



فى رأيهم نتيجة هبوط الصور من نفوس الأفلاك ، فمن الطبيعى أن يستنتج من ذلك انتفاء العلاقة الضرورية أو الارتباط الحتمى بين العلة والمعلول.

وإذا كانت السببية ، ليست سوى هبوط الصور من الفلك الأعلى ، ألا يكون من الأجدر والأقرب إلى« المنطق» ، أن يقال إنها تهبط تحكما من خالق هذه الأفلاك ، أى الله تعالى؟.

هذا هو بالتحديد ،ما فعله الأشعرى ثم الغزالى ، للوصول إلى نفس الهدف الذى استهدفه أصحاب الفلسفة التقليدية- الفارابى وابن سينا وغيرهما -أى هدف تبرير المعجزات.

وفى هذا يتضح مرة أخرى أن الغزالى أقرب إلى أصحاب هذه الفلسفة مما تصور بعض المؤرخين . فلم يكن غريبا إذن أن تجرى العادة بأن يدرس الغزالى مع زملائه من الفلاسفة الروحانيين . فهو فى رأينا رابع «الحكماء» فى الإسلام!.

يقول الغزالى فى «تهافت الفلاسفة»:

«إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها (الله) ولم يكن للإرادة منهج مخصوص متعين ، فليجوز لكل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله ،وهو لا يراها ،لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له . ومن وضع كتابا فى بيته ،فليجوز أن يكون قد انقلب حيوانا .أو لو ترك غلاما فى بيته فليجوز انقلابه كلبا . وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا . وإذا سئل عن شئ من هذا فينبغى أن يقول : ما أدرى ما فى البيت الآن ،. وإنما القدر الذى أعلمه أنى تركت فى البيت كتابا ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب الآن ببوله وروثه فإن الله تعالى قادر على كل شئ. »(ص٦٧).

هذه صورة صارخة بلا شك!

ومع ذلك ، فهى ليست أكثر من استخراج منطقى للمقدمات المثالية الإشراقية عند أصحاب الفلسفة التقليدية . وقد كان الغزالى فضيحة على الفلسفة ، ليس لأنه خصم لها أو عدو ، بل لأنه امتداد طبيعى لحكماء الإسلام التقليديين وللفلسفة المثالية الميتافيزيقية بشكل عام ،ولأنه دفع بمحتوياتها الخرافية إلى أقصى مداها واستنبط بالتحليل الشكلى المتسق كل متناقضاتها وانحرافها عن الواقع المادى . فهو ضحية فلسفة الحكماء ، لا البطل الذى أثبت تهافتهم.

واليوم، فى الثلث الأخير من القرن العشرين ، لو استخدمت منهج الغزالى فى تحليل الوضعية المنطقية التى تنكر السببية والحتمية ، لكان من السهل جدا أن تستخرج منها نفس النتائج التى انتهى إليها الغزالى عن «احتمال» انقلاب الغلام إلى كلب ، وانقلاب الكتاب إلى حصان يبول ويروث .فالعبرة دائما بنقطة البدء لا بنقطة النهاية.

رحم الله الغزالى!.

فقد كان مخلصا شجاعا ،حتى فى الخطأ والخرافة.

وكان فضيحة على الفلسفة المثالية ، لأنه تمسك بالاتساق المنطقى فى اعتناقها ، تماما كما فعل القسيس الرجعى جورج بير كلى حين دفع المثالية إلى نهايتها بإنكار وجود العالم المادى .فإذا كان الغزالى ابنا غير شرعى لهذه الفلسفة

،فهو مع ذلك ابن مخلص متسق مع نفسه.

وفي سنواته الأخيرة ،هاجم في كتاب« الاقتصاد في الاعتقاد » ،قانون السببية والتولد .لكنه لم يذكر هذه المرة اسم ، بل أعلن صراحة أنه يرد« على المعتزلة» (ص٤٥-٤٦).

وقد استمر حتى وفاته أعدى أعدائهم ،كما هم دائما أعداء ألداء للفلاسفة الروحانيين.

فإذا أردنا أن نعيد دراسة الفكر الإسلامي ، لنتولى إحياء التراث العقلي الإنساني الذي يضئ جوانبه ، ويسجل له أرقى مستويات التفكير في العصور الوسطى ،فيجب أن نستخدم في الحكم على كل مفكر من مفكري الإسلام معيارا حاسما ، هو موقفه من قدرة العقل :منهجا وتوزيعا بين البشر.

وعلى أساس هذا المعيار ، يجب إعادة النظر في برنامج تدريس الفكر الإسلامي في الجامعات والمعاهد ، ويجب إعادة النظر في برنامج حركة إحياء التراث العربي.

فالجبهة المعادية للعقل تتدرج من القرامطة وإخوان الصفا إلى فلاسفة الحكمة ، إلى المتصوفة المجوس المنكرين للعقل والدين معا.

ويحتل الغزالي مكانا بارزا في هذه الجبهة الواسعة ، رغم أنه أراد مخلصا أن يدافع عن الدين وأن يتمسك بالإتساق المنطقي .فإذا كنت ترى أن الحكم على المفكر ينحصر في الحكم على نواياه وأهدافه ،فأنت تستطيع أن تلف حول رأسه عمامة الأولياء . أما إذا رأيت أن الحكم على المفكر هو حكم على آثار دعوته ،مهما كانت نواياه ، فأنت تستطيع أن تحكم بإدانته حفاظا على نفس الهدف الذي كان يتحدث عنه ،وهو إحياء الدين.

وفي عصر العلم والديمقراطية والفكر الحر، نقول لأعداء العلم والاشتراكية والفكر الحر قول الغزالي لهؤلاء الذين رفضوا في عصره آراء العلم في كسوف الشمس وخسوف القمر:

«هذه أمور تقدم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة . فمن ظن أن إبطال هذا يكون من الدين ، فقد جنى على الدين» (٤٥).

الهوامش والمراجع

(١) الأخلاق عند الغزالي للدكتور زكي مبارك ، الطبعة الأولى ، ص٨٢.

(٢) الكتاب السابق ص٨٥.

(٣) ص٨٤.

(٤) تفاصيل هذا العصر التاريخي الغامض يمكن الإطلاع عليها في كتاب «العبر» لابن خلدون ، ج ٥، وفي دائرة المعارف الإسلامية ، في الدراسات الواردة تحت كل اسم من الأسماء التي سيمر ذكرها وخصوصا : نظام الملك ،وفخر الملك، والمستظهر بالله ، وبركياروق ، وملكشاه.

(٤م) تاريخ الحضارة الإسلامية -تأليف بارتولد- الترجمة العربية- الطبعة الرابعة- دار المعارف -ص١١٧.

(٥) المنقذ من الضلال ، مطبعة الجمالية ، الطبعة الأولى ص٢٨.

(٦) لاحظ أنه يصف أوامر المستظهر -الشاب الصغير ذي الستة عشر عاما وألعوبة السلاجقة- بأنها أوامر «مقدسة نبوية»!.

(٧) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ،ص٢-٣.

(٨) كتاب «بداية الهداية» ،طبعة الحلبى على هامش كتاب (مراقى العبودية) ص٣٢.

(٩) الإحياء المطبعة الأزهرية، الطبعة الأولى ،المجلد الثالث ، ص١٧٥.

(١٠) الإحياء ،مجلد ٣ ص١٧٦ ،وكلمة «ابن» فى فعل أمر من «يبنى» ، و«لد» هى فعل أمر من «يلد» . ويلاحظ أن الغزالى كالمعتاد لا يذكر من أين جاء بهذه الرواية الغريبة.

(١١) كتاب الأخلاق لزكى مبارك ، ص٦٨.

(١٢) Gasali , Paris , 1002 ,p.36.

(١٣) مطبعة بولاق ، الطبعة الأولى ، ص٨٠.

(١٤) الأخلاق ، ص٨٠.

(١٥) الأخلاق ، ص١٤٧-١٤٨.

(١٦) الاقتصاد فى الاعتقاد ، طبعة الحلبى ص١٠٦.

(١٧) الأخلاق ، ص٩٨.

(١٨) نفس الكتاب ، ص١٤٣.

(١٩) الطبعة الأولى ، ص٦٤-٦٥.

(٢٠) تستطيع أن تجد هذا الكتاب فى المكتبات العامة ضمن مؤلفات الغزالى ، مثلا فى القاعة الشرفية بمكتبة جامعة القاهرة.

(٢١) الرسالة اللدنية ، طبعة الكردى ص٢.

(٢٢) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، طبعة الكردى ، ص١٦٥.

(٢٣) «تهافت الفلاسفة» ،تحقيق سليمان دنيا ، ص١٥٧.

(٢٤) انظر دائرة المعارف الإسلامية مادةBuduh .وهذه المادة محذوفة من الأجزاء التى ترجمت إلى العربية.

(٢٥) النظر والمعارف ، ص١٦٩.

(٢٦) «الجان العوام عن علم الكلام» الطباعة المنيرية ،ص١٢.

(٢٧) يرى بعض الباحثين أن الأشعرى كتب هذه الرسالة قبل أن ينقلب ضد العقل وضد المعتزلة. لكن حتى لو كان هذا الرأى صحيحا ،فالأمر الثابت أن الأشعرى استمر يمارس معارك الكلام فى المساجد العامة بعد انتكاسة على المعتزلة.

(٢٨) المغنى ،المجلد ١٣ ، ص١٧٧.

(٢٩) بداية الهداية ، الطبعة المذكورة ، ص٢٦.

(٣٠) ذيلاس أوليسرى : الفكر العربى ، الترجمة العربية ، ص٢٢٢.

(٣١) تعليق الشيخ محمد عبده على شرح المواقف للايجى ، حققه سليمان دنيا وأصدره بعنوان: الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ، المجلد الثانى ،ص٥٣٥.

(٣٢) نفس المراجع ص٥٥٥-٥٥٦.

(٣٣) النص المذكور فى بداية البحث عن «فضائح الباطنية» ،ص٣.

(٣٤) فى مقدمته لكتاب «مناهج الأدلة» لابن رشد ، طبعه ١٩٥٥ ، ص١٣٢.

(٣٥) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ،تأليف دى بور ترجمة د. عبد الهادى أبو ريده ، ص٩٦ .

(٣٧) المقدمة ،المطبعة البهية ، ص٣٤٩.

(٣٨) أنظر مجلة «الكاتب» ،العدد ٧١.

(٣٩) فى النفس والعقل ، ص١٦٣ ، ص١٠٢.

(٤٠) لاحظ أن أهم مبادئ المعتزلة ، هو أن صدق النبوة يعرف بنظر العقل لا بمشاهدة الخوارق .

(٤٢) التهافت ، طبعة سليمان دنيا ، ص١٥٧.

(٤٣) الطبعة الثانية ، ص٣٥٥.

(٤٤) مناهج الأدلة ، الطبعة المذكورة ، ص١٣٢-٣٣١ ،وهذا هو أيضا محور كتاب ابن رشد «فصل المقال فى ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال».

(٤٥) التهافت ، طبعة الحلبى ، ص٤.

فكــر

خدعوك فقالوا:
إن الشورى والبيعة هما الديمقراطية

سيد القمنى

إن الخلافة فى الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة.. وكانت ولم تزل نكبة على الإسلام والمسلمين، وينبوع شر وفساد .

يحلو لبعض المتأسلمين الذين انخرطوا فى اللعبة السياسية الحزبية أن يؤكدوا أن الدين الإسلامى قد أسس للمبدأ الديمقراطى قبل أن يعرفه عالم الغرب بقرون طويلة، بقرار إلهى ورد فى آيتين :الأولى تقول :« ..والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم /٢٦ /الشورى ، والثانية تقول :« «شاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله / ١٥٨ /آل عمران» ولهذا ، ومن باب الأصالة ،فإنهم يستخدمون اصطلاح الشورى كبديل إسلامى لمصطلح الديمقراطية لما يدل على الخصوصية وأصالة سبقنا التاريخي إلى أمر جهدت عليه البشرية وكافحت وضحت فى سبيله بالغالى والنفيس عبر قرون طوال.

ومن جانبه لا يرى (د. رفعت السعيد) فى انخراط المتأسلمين فى اللعبة السياسية ، تصديقا

بالمبدأ الديمقراطى وإيمانا به ، لسببين : الأول أنهم يحصرون المبدأ الديمقراطى فى التعددية الحزبية وتداول السلطة ،وهو تضييق شديد لا يفى بمعنى الديمقراطية الواسع، والثانى أنهم حتى فى هذه المساحة الضيقة غير صادقى النوايا ،فهم إنما يقبلون بالعملية الانتخابية كارهين ، فإذا ما أوصلتهم إلى السلطة انقلبوا على التعددية وألغوا الأحزاب وأغلقوا البرلمان . ويستشهد (السعيد) على تلك النوايا بظواهر ما ينطقون أحيانا فى فلتات لسانية ، كقول المرشد السابق للإخوان المسلمين(عمر التلمسانى) –وهو محسوب بين المعتدلين !! –« إن كلمة الأحزاب وردت فى القرآن مقرونة بالشر» .وقد سبق لمؤسسى جماعتهم (حسن البنا) أن قال جهاراً :« إن حزب الله هو الحزب المأمور بقيامه ، وعكسه حزب الشيطان الممنوع قيامه » . والمرشد (مصطفى مشهور) أعلنها فصيحة فى قوله :«إننا نقبل بمبدأ التعددية الحزبية الآن ، ولكن عندما يقوم حكم إسلامى فإننا نرفضها ولا نقبلها» . ومن ثم يكون(السعيد) محقا إذا استنتج أنهم يستخدمون اللعبة الديمقراطية كوسيلة لغاية ، كلعبة فقط ، بغرض الاستيلاء على السلطة وبعدها يكون لكل مقام مقال (أنظر كتابه : ضد التأسلم ص٧٢ ، ٢١٠، ٢١١) .

وتؤكد هذه النية المبيتة ،ما ستواجهه من صعوبة مع قولهم : إن الشورى هى السابق الإسلامى للديمقراطية ، ولا شك أن الشورى بذلك ستكون الأرقى والأفضل لأنها من مصدر إلهى ،ولأنها تناسب المجتمع الإسلامى ، ناهيك عن كونها المعبر الأدق عن الديمقراطية ، وهم يعلمون يقينا تناقض الكثير من مبادئ الديمقراطية تناقضا صريحا مع مبادئ الإسلام الواضحة ،فالمبادئ الإسلامية المقررة فى المذهب السنى المعمول به فى مصر تحتسب السلطة مشيئة آلهية لا بشرية ، ولا تكون بالارادة الجماعية لجماهير المواطنين ولا بالمجلس التشريعى /البرلمان ، إنما تكون بالشريعة الإسلامية، لأن البشر حسب هذا المذهب لا يملكون حق التشريع لأنفسهم إنما فقط ينفذون الأوامر الإلهية .كما أن سيادة الدولة لا تستمد من موافقة المواطنين إنما من الله ، والحاكم /الخليفة /الأمير هو صاحب ولاية مطلقة، له فى دولته وفى رعاياه الأمر والنهى وحده دون بقية الناس . هذا علما أن الخلافة فى المذهب السنى لا تستتبع بالضرورة أن يحسن الحاكم تطبيق الشريعة(؟!!).

والجذور عندما نفحصها تفصح لنا عما أفرزته وأنبتته فى بنية الإسلام ، والجذور المجتمعية التى كانت الظرف الموضوعى لنشأة الإسلام ودولته فى وسط قبلى متشرذم فى قبائل ، بذل النبى محمد(ص) فى سبيل توحيدها كل طاقاته لصهرها فى دولة مركزية واحدة. لذلك أصبح

الإسلام ضد كل ألوان التعددية فى السماء أو فى الأرض ، ضد أى مخالفة للأمة ،لأن قراءة الظرف التاريخى توضح أن الدولة الوليدة كانت معرضة دوما للتمزق بالقلاقل القبلية ونزعات القبيلة الطبيعية فى الاستقلال ، وأنفة البدوى وكبريائه ورفضه الخضوع لحاكم فرد من خارج نسب قبيلته . إلي أن تمكن النبى محمد من تجميع هذا الشتات المتنافر تحت حكمه ، بخطو مدروس ومدقق ، استخدم فيه كل الأساليب السماوية والأرضية ، وضحى بكثير من الدماء على الجانبين ، حفاظا على هذا التوحد المركزى . وكان معنى أن يخرج فرد على السيادة الواحدة أو يختلف معها أو يعترض عليها ، هو أن تخرج معه قبيلته بالعصبية المعهودة . وهو ما تمثل من بعد فى حركات انشقاقية كبرى لقبائل كبيرة بمجرد موت النبى، ومنها ما حدث فى أثناء حياته ،كما فى حركات المتنبئين الذين استقلوا بقبائلهم مثل حركات مسيلمة وسجاح والأسود العنسى.

وحرصا على تماسك الدولة الطالعة أكد القرآن والحديث بشدة على وحدة المسلمين وانصهارهم وفق قواعد زمنه ، ولأسباب تاريخية ولظروف التشكيل القبلى للعرب إضافة للظرف البيئى الجغرافى الذى كان عاملا مساعدا طول الوقت فى التفكك كنتيجة للتباعد المكانى بين مواطن القبائل وبين المركز والأطراف.

وقد اعتبر المقدس الإسلامى أن أى إخلال بهذا التوحد هو جريمة عظمى تستحق معاقبتها بكل قسوة ، وباتت تلك الوحدة هى القيمة الأعلى من أى قيمة أخرى حتى لو كانت حق المواطنين فى المخالفة، أو حتى فى ارتكاب الإثم كى يتم وعد الرب بحساب اليوم الآخر. ومن ثم أصبح واجبا دينيا الخضوع للحاكم حتى لو كان مستبداً مكروها من الناس مذموما ، رعبا من فرقة قبلية فى مجتمع ما زالت قبليته بعد طازجة.

وبهذا الشأن قال النبى : « من رأى من أمير شيئا يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة فيموت إلا ميتة جاهلية» ، أما ابن تيمية فكان يؤكد «أن ستين عاما من حكم سلطان غشوم ، خير من فتنة تدوم» . ورغم أن ذعر التفرق القبلى لم يعد مبرراً اليوم فى بلد كمصر مثلا ، فإن طاعة النص المصمتة استدعت من (حسن البنا القول:« إن الإسلام دين الوحدة فى كل شئ ، ويجب أن لا تظهر الأمة والقادة إلا مجتمعين ، لذلك فالإسلام لا يقر نظام الحزبية السياسية ولا يوافق عليه ولا يرضاه /الرسائل/ ص١٦٨».

ولا يفوت الفطن أن يستنتج ببساطة أن وراء سنواتنا السوداء السوالف عبر قرون سود،

وعناوين القمع الكبرى والاستبداد التى يتميز بها تاريخنا بين الأمم ، يقبع رهاب الخوف من الفتنة وانفراط العقد . واستتبع هذا المبدأ أن صار هاجس المسلم أن تظل أمته أمة موحدة أو أن تظهر بمظهر الإجماع ولو بالإكراه ، أما الهاجس الديمقراطى فهو شأن آخر مباعد تماما ،لأنه الحرية الفردانية المستقلة فى جميع شئونها.

ورغم ما تلحظه من إجماع طويل عريض بين الكتاب المسلمين على أن الحكومات الإسلامية بعد انتهاء زمن الخلافة الراشدة ، لا تعبر عن قيم الإسلام ، وليست المثال الإسلامى ونموذج الحكم المطلوب ، فقد تم قبول هذه الأنظمة الحاكمة عبر القرون من باب تجنب فتنة تدوم وانشقاق وحروب أهلية . بل كانت طاعة الحكام أهم الواجبات التى يحرص الفقهاء على تلقينها للناس كأوامر دينية ، ما لم تؤد طاعة الحاكم إلى معصية بالمعنى الدينى وحده ، أوما لم يظهر منه كفر بواح ، فليس المواطن هو الشاغل إنما الدين وحقوق الله لا حقوق المواطنين ،فاغتصاب السلطة، أو الفساد الإدارى أو المالى أو المعاصى الشخصية ليست أمورا تستحق النظر فى الخروج على الإمام لأنها ليست من الكبائر . ونلاحظ هنا أن هذا الموقف من سدنة الدين موقف شديد العلمانية ، لكنه أحط أنواع العلمانية ،والنفاق فى الدين ، والتفريط فى حقوق المسلمين ،حيث كان يتم إعلان الطاعة للحاكم إذا قبل الالتزام بالشريعة وقيم الإسلام ولو قولا دون فعل ، ويصبح حكمه شرعياً لذلك ذهب الإمام (أبو حامد الغزالى) إلى وجوب الخضوع للحاكم ولو مستبد طاغية غشوم مع الاعتراف بولايته ، لأن ذلك فيه تحصين للأمة فى انهيار أساسها القانونى والروحى.

وبين ألوان الخطاب الواضح الصريح الذى لا يلجأ للمراوغة والخداع دراسة للشيخ محمد مندورة، تبين بجلاء موقف الإسلام من المبدأ الديمقراطى ، وذلك فى جريدة الشرق الأوسط بتاريخ ٩/١٩ / ١٩٨٥ حيث قام أولا يوضح أهم أسس المبدأ الديمقراطى ويعددها ،فالأمة مصدر السلطات ، والتشريع يكون بحكم الأكثرية ومن يمثلها ، وأن الحرية الفردية مقدسة تضمنها الدولة ويحميها القانون ، وضمن تلك الحرية تقع تفاصيل من الحريات كحرية العقيدة والرأى والتملك والحرية الشخصية. ثم قام ثانيا ليؤكد أن هذا كله إنما يخالف الإسلام جملة وتفصيلا ،فالحاكمية فى الإسلام لله وحده ومصادر التشريع فيه معلومة ، وليس فيه تقديس للحرية بمعناها الديمقراطى ، فليس فى إمكان المسلم (مثلا) تغيير دينه ، وليس فى الإسلام حرية ملكية فردية ولا شئ فيه يسمى حرية شخصية، وإعمالا لذلك يستنتج الشيخ مندورة

-بصراحة يحسد عليها بين أحزابه من مخادعين -أن الديمقراطية ليست من الإسلام في شئ ، وتخالف مبادئه مخالفات صريحة لا تحتمل تأويلا، لذلك ينتهي إلى القول :«إن مفهوم الديمقراطية وجميع ما ينبني عليه من أحكام ودساتير وما ينبثق عنه من أنظمة تتنافى تماما مع الفكر الإسلامي».

وعليه ، يبدو أن استخدام مصطلح الشورى بديلا عن الديمقراطية هو استخدام مقصود بغرض ، ليس لأن الشورى هي الديمقراطية حقا ، ولكن لأن الشورى ليست هي الديمقراطية . وأن مسألة كون الشورى هي الديمقراطية ليست أكثر من شرك خداعي ضمن الخطاب الإسلامي المخادع الذي أعتاد عليه الإسلاميون في بلادنا ، حتى صار خاصية دالة عليهم معلومة عنهم ، متوقعة دائما منهم ، وللتأكد نقف هنيهة مع مفهوم الشورى في ضوء ما نفهمه عن الديمقراطية.

كما سلف القول، فإن القرآن لم يذكر الشورى سوى مرتين ، ثم اختفت حكاية الشورى تماما بعد ذلك من النصوص القرآنية ، وقد فسر الإمام (البيضاوي) الآية «وأمرهم شورى بينهم» بأنها جاءت في الأنصار الذين استجابوا للدعوة «وأنهم كانوا قوما ذوي شورى ، أي لا ينفردون برأي حتى يتشاوروا» .وفي تفسير الجلالين لذات الآية «إنها موجهة للذين أجابوا ربهم إلى ما دعاهم إليه .. وأمرهم الذي يبدو لهم يتشاورون فيه ولا يعجلون» وهو ما لا يعني أن الشورى أمر إلهي للحاكم بالاستماع للمشورة والتقيد بها ، بقدر ما هي وصف قرآني لحالة معلومة بين الأنصار الذين اعتادوا أن يتشاوروا في الأمور الهامة. ومعلوم أن الأنصار لم يتفردوا وحدهم بهذا المبدأ بين العرب قبل الإسلام إنما كان المبدأ معمولا به على نطاق واسع بين قبائل العرب، وكان لقريش اجتماعاتها في دار الندوة منذ أنشأها (قصي بن كلاب) للتشاور في القرارات المصيرية.

وبالنسبة للآية الثانية «وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله» يشرح (البيضاوي) مفسرا «وشاورهم في الأمر أي أمر الحرب إذا الكلام فيه ، أو فيما يصح أن يشاور فيه ، استظهاراً برأيهم وتطييبا لنفوسهم وقلوبهم ، فإذا وطنت نفسك على شئ بعد الشورى فتوكل على الله في إمضاء أمرك» .ومن غير الواضح على من يعود ضمير الغائب في« وشاورهم» ولمن يتوجه بطلب الاستشارة ولا من هم المستشارون ولا هل طلب المشورة فرض واجب على الحاكم أم لا ؟ وهل الحاكم ملزم بالتقيد بالمشورة ؟ هنا يختلف الفقهاء فتقول الأقلية بالإلزام وتذهب

الأغلبية مع كونها غير ملزمة، وفى مذكراته يقول الإخوانى (صالح عشماوى) : «سألت فضيلة المرشد فى أول عهدى بالدعوة هل الشورى ملزمة؟ قال الشورى غير ملزمة ومن حق الأمير أن يقبل مشورة أهل المجلس أو يرفضها ..لأنه قد يكون الأمير أحد بصرا من أهل المجلس / ضد التأسلم / ص٢٤٩».

وهكذا توضح التفاسير التى لم تكن تعرف بعد ما هى الديمقراطية ، أن الشورى كانت فقط «تطييبا لنفوسهم وقلوبهم » وليس للصالح العام،

وتؤيد بقية الآية ما ذهب إليه(البيضاوى) : «فإذا عزمت فتوكل على الله» ، فى كون الشورى غير ملزمة للحاكم بشئ . ولو ذهبنا للزمن الخليفى حيث حكم كبار الصحابة الأقربون بعد موت نبيهم ، لوجدناهم غير معتدين بالمرة بمبدأ الشورى كما لو كان غير مقرر بما نفهمه عنه ، فتولوا الخلافة بغير شورى بل بمصاحبة العنف عندما لزم الأمر.

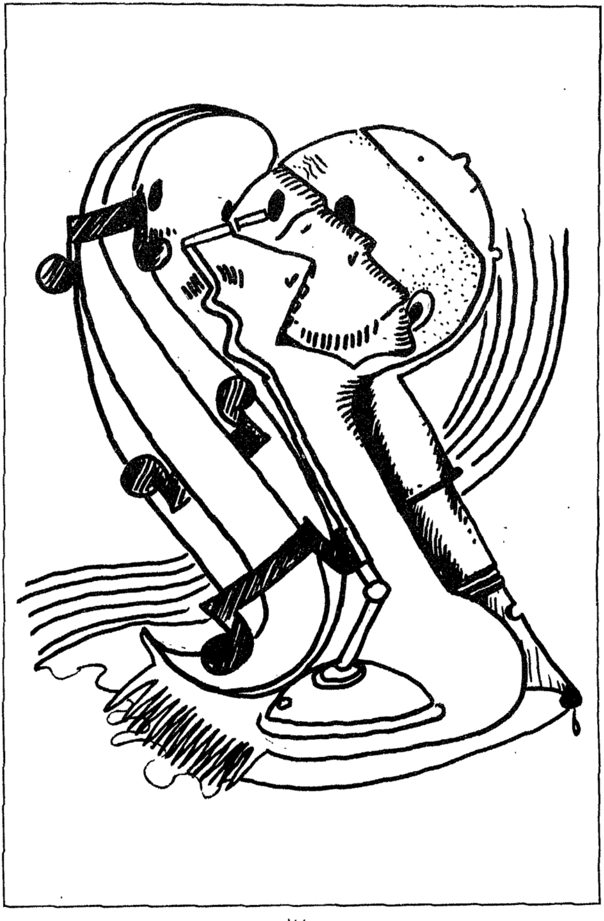
ورغم أن خطبة (أبى بكر) عند توليه الخلافة تلمح إلى اعترافه بحق الأمة فى مراقبة أفعاله ، فإنه لم يقم بأى جهد لإنشاء لجنة المراقبة المفترضة ، كذلك خلت خطبته تماما من أى إشارة للشورى ، أما عن قوله :«إن أسأت فقومونى» فتعنى وجوب تقويم الناس له متى ما أخطأ ، والإنسان لا يخطئ إلا بعد أن يقرر العمل وينفذه فعلا . وعلى ذات المنوال نسج عمر وعثمان ، وفى الحالات الحرجة التى قرر فيها الصحابة إبداء المشورة لضرورة فرضها الموقف كما حدث فى حرب مانعى الزكاة ، عندما عارض الصحابة(أبا بكر) وعلى رأسهم (عمر بن الخطاب) ،فإن الخليفة رفض مشورتهم وأنفذ رأيه وشن حربا ضروسا على معارضيه ، المعروفين ظلما بالمرتدين ،وعاملهم قائده(خالد بن الوليد) بعنف مرعب رغم شهادتهم بالإسلام ، كان فيها التنكيس فى الآبار وقطع الأطراف والمثلة بكل أنواعها الكريهة . وعند وفاته لم يستشر (أبو بكر) أحداً بل أختار عمر ليخلفه ،كذلك لم يشر أى مصدر تراثى إلى أن أحدهما قد شكل مجلسا للمشورة من بين أصحاب النبى ، بل أن توليهما الخلافة كان برضى فريق من أهل المدينة بعد طول اصطراع فى سقيفة بنى ساعدة، ودون رأى لبقية العرب فى مكة، أو فى البوادى والمضارب . أما عثمان، فقد قضى على أى ظل باهت باق لمبدأ الشورى العربى الجاهلى بضربة واحدة عندما أعلن أن الخلافة قميص ألبسه له الله وليس الناس . وكان نتيجة إهمال الخلفاء الثلاثة للمبدأ أن أصبح الحل عند الاختلاف فى زمن خلافة (على بن أبى طالب) هو الحرب بين فرق المسلمين المختلفين.

ويلى ذلك استفسارات أخرى تترتب على الزعم بأن الشورى كانت مبدأ إسلاميا وأنها ذات الديمقراطية بل تعلو عليها بمصدرها الإلهى، ومنها مثلا: «من هم أهل الشورى؟ .. المفترض شرعا أن يكون أهل الشورى بعد وفاة النبى هم صحابته من مهاجرين ،وأنصار ، لكن التعصب القبلى العربى المعلوم أدى إلى تمزق وحدة المهاجرين والأنصار ، ووحدة المهاجرين وأهل مكة عموما بعد عودة التنازع بين بنى أمية وبنى هاشم ،ومهما بحثت فى ذلك الزمن فلن تجد إشارة توضح من هم أهل الشورى.

وفى زمن متأخر قام الفقهاء يسدون هذه الثغرة ويتلافون هذا النقص الحاد باختراع اصطلاح (أهل الحل والعقد) بحسبانهم أهل الشورى ، ومرة أخرى مهما بحثت فى مصادرنا التراثية فلن تجد لهذا الاصطلاح ذكراً . قبلما أورده (أبو الحسن الماوردى /٩٧٤-١٠٥٨)فى الأحكام السلطانية ، والمعلوم أنه لم يرد به أى نص قرآنى أو حديث نبوى .وفيما بعد(الماوردى) ظل أهل الحل والعقد كيانا ضبابيا غامضا غير معروف إلا نظريا فقط كمدون فقهى ، ولم يوجد حقيقة بين العرب بعد انتهاء العصر الجاهلى ،فقط يمكنك أن تجد اجتهادات نظرية -بدورها -حول عدد أهل الحل والعقد «فمنهم من قال إن أقله خمسة ،ومنهم من قال ثلاثة، ومنهم من قال واحد»!!؟ .ولا تجد فى تلك المساحة الاجتهادية النظرية ما هو المرجع المعول عليه فى تصنيف الناس الصلاحية ليكونوا من أهل الحل والعقد دون غيرهم من الناس ، ولا من المنوط به الإعلان عن ضرورة اجتماع تلك الهيئة الافتراضية ، ولا مواعيد الاجتماعات ولا مكانها ..كانت وما زالت مجرد وهم نظرى أو شك خداعى أو مجرد سراب يلهث وراءه طالبو الحريات حتى تنقطع أنفاسهم دون أن يدركوه .

ومن الاجتهادات ما جاء كتعريف لأهل الحل والعقد الذى يضع ضمن الإشكال إشكالاً جديداً ، لأنهم «أهل الشوكة ومن بيدهم الأمر» ،والأمر كما نعلم هو الحكم والسلطان فى لغة العرب، فالتعريف يقول بذلك «إن السلطة هى لأهل السلطة» ، إنه تعريف الماء بعد الجهد بالماء ، ثم لا تجد أى معايير تشرح لك كيف أصبح بيدهم الأمر أو السلطة . وبما أن الأمر كذلك فقد تصدى للقيام بهذه المهمة عبر تاريخنا فئات من كل لون ، ترك لهم الناس مهمة السلطان سواء كانوا مماليك أو قطاع طرق أو كبار أفاقين، لتسيير شئون البلاد والعباد واختيار الحكام من بينهم تحقيقا لمصالحهم.

ويلحق بهذا الوهم مصيبة كانت نتائجها كارثية على المسلمين ،فقد اتفق الفقهاء على أن



الواجبات العامة مثل إقامة الحكومة وتنصيب الحاكم هى من فروض الكفاية وهو ما يختلف عن فرض العين ، ففرض العين واجب على كل مسلم بغض النظر عما يفعله بقية المسلمين ، كالصلاة والصوم فهى واجبة سواء صلى بقية الناس أم لم يصلوا . أما فرض الكفاية فهو الفرض الذى إذا قام به بعض المسلمين سقط عن باقى المسلمين ، والواضح أنه قد تم تفصيل هذا الفرض وحياكته خصيصاً على قد ومقاس الزمن الخليفى ، لتبرير تنكب خلفاء رسول الله لمبدأ الشورى ، فإن وافق بعض المسلمين على خلافة (أبى بكر) تكون خلافته جائزة حتى لو رفض آخرون ،لأن بيعة البعض كافية (فرض كفاية) مثلها مثل صلاة الجنازة يكفى أن يقوم بها أفراد لتسقط عن بقية المجتمع .والطريف فى هذا التفصيل والطرز الفقهى أنه إذا لم يتطوع أحد للقيام بفرض الكفاية يكون المجتمع كله آثما ، وهو ما يعنى أن الأجر والثواب على الفريضة يكون لمن قام بها مشكوراً ، أما الإثم فى تركها فيقع على رأس الجميع ، لذلك كان بإمكان أى افاق أن يستولى على السلطان ويكون مشكوراً لأنه رفع الإثم الجماعى عن المجتمع وما قد يجره من غضب إلهى على الأمة كلها : ويشير هذا التفصيل الفقهى إلى فرادة الفعل العربى فى تصوراته لشئون الحكم بحسبانها ليست من شأن المجتمع والمواطنين ، لأنها أولا وأخيرا شأن إلهى يتم تدبيره بليل ، ويكفى أن يتولاها أى طامع لتنجو الأمة من الإثم ، وهو ما يفسر خاصيتنا التاريخية المميزة لنا بين الشعوب ، فى السلبية التامة تجاه الواجبات العامة (فيكفى أن يؤدى المؤمن فرض العين بالصلاة فى المسجد ، لكن طفح مجارى المسجد أو عدم نظافته فهو فرض كفاية متروك لآخرين .. دوماً) . وبالنسبة لمسألة الأمر/ الحكم / تحديداً فإن السلبية تكون أعظم ، لأسباب : أولها جانبها اللاهوتى، وثانيها أنها فرض كفاية ، وثالثها أنها مهمة أهل الحل والعقد ، ولأن الناس لا تعلم تحديداً من هم أهل الحل والعقد ، فإن المسألة تصبح كما لو كانت اختيارا ربانيا، ومن ثم تركت الواجبات العامة ملقاة على قارعة الطريق لقيطة ، يتلقفها الهاب والداب ليتصدى لها ، أما الناس فكانوا ينتظرون أن تحقق الفريضة نفسها بنفسها ، لأنهم فى دواخلهم يؤمنون أنه لا دور حقيقياً لهم فى الأمر إنما فى النهاية هى المشيئة الإلهية .

هذا ما كان عن الشورى ،فماذا عن البيعة؟.

قبل الإسلام كانت رئاسة القبيلة غير وراثية ، وكانت لديهم طريقتان لاختيار شيخ القبيلة : الأولى هى طريقة الاستخلاف ، وتكون بأن يسمى شيخ القبيلة فى حياته من سيخلفه بعده، والثانية هى الشورى ، ويتم العمل بها فى حال وفاة الشيخ فجأة قبل تسمية خليفته . ونظراً

للحجم العددى غير الكبير والمساحة المحدودة لتجمع القبيلة ، أمكن للأفراد المشاركة الفعالة فى الشورى بشكل مباشر أو بنيابة كبار العشائر . وعن هذا الأسلوب أقتبس أبو الحسن الماوردى) حكاية أهل الحل والعقد،فقال :«إن الإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد ،والثانى بعهد من الإمام من قبل /الأحكام السلطانية ص٩». وإذا ما تم اختيار الرئيس الجديد بأى من الطريقتين ، تتم له البيعة من جميع أفراد القبيلة ، فالبيعة عرف بدوى معلوم قبل الإسلام . وبهذا المعنى فإن البيعة لا تعنى الانتخاب كما نفهمه اليوم، إنما هى اعتراف بقبول سلطة الزعيم الجديد ، الذى عادة ما كان يصل إلى هذا المكان بإمكاناته الشخصية أو بنفوذه العائلى ، أو بترتيبات تآمرية مع بقية وجهاء القبيلة وتوزيع المصالح ، أو بفرض نفسه على القبيلة فرضا.

وقد حاول المجتهدون سل البيعة الإسلامية من أصولها الجاهلية- وتمييزها بمعنى جديد ، فقال (الماوردى): (« إن البيعة عقد وكالة بين الأمة وبين حاكمها المسئول عنها ، وإن عقد البيعة عقد مؤقت مشروط ، فهو خاضع لمراقبة الأمة : فإن رأى الوكيل (أى الإمام / الحاكم) ملتزما بالشروط المحددة أبقاه إن شاء» . وهذا كلام نظرى جميل فى هواء طلق عليل . وتجاوز (ابن تيمية) رفيق همه (الماوردى) بقوله: «إن الإمامة تثبت بمبايعة الناس لا بعهد الإمام السابق / منها ج السنة/ ج١ ص١٤٢» رافضا القبول بالإمام الجديد المختار من الإمام السابق إلا إذا وافق عليه الناس بالبيعة . لكنه بدوره قال كلاما جميلا .. مجرد كلام!! فلم يحدث مرة فى تاريخنا الطويل العريض الغليظ أن عزلت الأمة إمامها لمخالفته عقد الوكالة ، لعدم وجود أى مؤسسات تقوم على ذلك ، بل إن فكرة وجود مؤسسة لتفعيل المبدأ لم تخطر على البال مما يشير إلى أن أصحاب الأفكار كالماوردى وابن تيمية كانوا لا يقصدون أكثر من الكلام . نعم تم عزل حكام أكثر لكن بواسطة الجند تحت قيادة طامع جديد بكرسى السلطان، أما الأسوأ فهو أن تاريخنا لم يحدثنا مرة أن الناس قد اجتمعت وقررت رفض مبايعة الحاكم ، وبقى الخلفاء والسلاطين عبر القرون يعينون المستخلف ويسومون الناس لبيعته طوعا أو كرها .ومن لطائف طرائف البدايات لتأسيس هذه السياسة العربية الإسلامية ، موقف (معاوية بن أبى سفيان) عندما عين نفسه خليفة !! وطلب البيعة لنفسه ولولده (يزيد) من بعده دفعة واحدة!! ، وقام يخطب فى الناس يقول لهم : أما بعد ، فإنى والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولامسرة بولايتى لكنى جالدتكم بسيفى هذا مجالدة»، ليتبعه خطيبه المفوه(يزيد بن المقفع) ملخصا فلسفة الموقف

للناس ببساطة عبقرية ، قائلا: «أمير المؤمنين هذا– وأشار إلى معاوية ، فإن هلك فهذا –وأشار إلى يزيد ، فمن أبى فهذا –وأشار إلى سيفه» وهى الفصاحة التى طرب لها معاوية حتى لقبه قائلا : « أنت سيد الخطباء». .

و بهذا المعنى فإن البيعة هى إظهار المواطنين رضاهم بالحاكم وإعلان الخضوع له، وليست انتخابا ولا حتى استفتاء ولا توكيلا له حسب (الماوردى)، إنما هى تسليم الناس بالأمر الواقع . وبما أن المسألة فرض كفاية فلم يكن مطلوبا من الجميع إعلان هذا الإذعان ، فكان يكفى أن يقدمها أشخاص يتم اختيارهم بحيث تلزم بيعتهم الجميع بالإذعان.

وتم تعضيد البيعة الإسلامية بأحاديث نبوية لم تكن يوما فى صالح الناس، قدر ما كانت فى صالح الحكام ، وخوف الفتنة والفرقة العشائرية ، من قبيل «من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ،ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ومن يعصى الأمير فقد عصانى» ، ومن قبيل «من بايع إماما فليطعه ما استطاع ، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر» ، وللتأكيد والترهيب يأتى الحديث «من مات وليس فى عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية» ، لذلك كان الأمر «أسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم حبشى كأن رأسه زبيبة» ،ومن ثم «على المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره ، إلا أن يؤمر بمعصية الله فلا سمع ولا طاعة».

ويتحفنا (ابن حزم) بكلام آخر– هو بدوره مجرد كلام– يقول : «إن طاعة الإمام واجبة ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله ، فإن زاغ من شئ منهما منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق .فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولى غيره مكانه/ نقلا عن عبد الله النفيسى / عندما يحكم الإسلام/ ص١٦٢».

والملاحظة الواضحة فى كلام (ابن حزم) بنائه الفعل للمجهول ، كقوله «منع أقيم عليه الحد ، خلع وولى غيره» حيث لم يكن أمام ابن حزم أو غيره ، سوى المجهول لأن المعلوم لم تكن فيه سلطة مؤسسية ومحكمة لتمنع وتخلع وتولى وتقيم الحد على الحاكم . وعمليا ما تم خلع حاكم إلا بالسم أو ، بالسيف أو بالمؤامرة السياسية أو بانقلاب عسكرى . وبعدها تتم عملية اغتيال معنوى للمخلوع ليس لأنه ظلم الرعية أو سار بالفساد أو بعدم العدل ، إنما بحجة فساد دينه ، ذلك الفساد الذى لم يكتشف مرة إلا بعد موت الخليفة أو خلعه ، وهى حجة عادة ما كانت ترضى عوام المسلمين وخواصهم رغم يقينهم أنها خطاب مخادع ، كانت ترضيهم لأن حقوق الله عندهم أهم من حقوق العباد ، وهو الأمر الذى كان جديراً بالاستثمار الانتهازى عبر تاريخنا

غير الجميل ، لحكم الناس بالحديد والنار عن رضى واستسلام لقدر الله ، والاكتفاء بحلم عن ملك عادل آت لم يأت أبداً.

والسبب فى عدم الاعتراف بفساد الحاكم إبان حياته ، إضافة لخوفه، هو أن المدرسة السنية ترى أن الحاكم لابد أن يكون أتقى وأعدل وأشجع وأعلم وأفضل المسلمين ، لأنه إنما يقوم مقام رسول الله ، ولكن لأن (لابد) هذه كانت مطاطية فإنها سمحت بأن تكون تلك صفات نظرية ممنوحة للحاكم ما دام حياً ، أما بعد خلعه أو موته فيمكن اكتشاف زيغة عنها . والمشكلة أن هذه الصفات المفترضة فى الحاكم كان (لابد) أن تحول دون أى لون من المعارضة أو المحاسبة، لأن بقية أفراد الأمة فى النهاية هم أدنى من محاسبة : الأشجع والأعدل ، الأتقى، الأعلم.. إلخ.، لكن تظل تلك الصفات رمزاً ذا وجهين ، الوجه الأول كرسى السلطة الذى يوحد الأمة ويجنبها الفتنة ، والثانى أنها رمز للنموذج النبوى المفترض فى الحاكم الذى هو خليفة رسول الله ، حتى وإن أحتل الكرسى أكثر الناس فساداً وأعظمهم على الأمة بلاء . وتاريخ المسلمين حافل بالمجرمين الذين حبسوا فى هذا المكان الرمز وادعو الحكم باسم الله وشريعته.

ورغم هذا الواضح المعلوم فى تاريخنا فلم يزل المسلمون المعاصرون يحلمون بالمستبد العادل الذى يستلهم النموذج النبوى فتؤيده السماء بعدلها ونصرها فيقيم لنا مدينة فاضلة قوية مقتدرة لياليها ملاح وأيامها سعد وأفراح ، بعد أن أصبحت رمزاً ونموذجاً للتخلف والأحزان .. إنه الحلم بالنموذج النبوى ، دون إدراك أن هذا النموذج العظيم كان صالحا لزمنه ولظرف النبوة لكنه غير صالح لزماننا لأن انتظاره اليوم هو رغبة فى الخضوع لديكتاتورية كاملة فالنبى بالنبوة وحدها جاز له أن يكون صاحب الأمر كله فكان هو الحاكم وهو مفسر الآيات وهو منفذ أحكام الشريعة وهو القاضى بين الناس وهو القائد الأعلى للجيوش وهو مدبر الغزوات والسرايا وقائدها أحيانا وهو من يقوم بتوزيع الدخل (الغنائم) على أفراد المجتمع وهو القائم بالأعمال الدبلوماسية وهو مراسل الملوك ، تجمع فى شخصه كل السلطات روحية وقضائية وتشريعية وتنفيذية وإدارية وعسكرية ومالية . ولم يصلنا من تاريخ السيرة النبوية أن النبى قد شكل أجهزة استشارية أو سياسية أو إدارية تساعده فى آداء مهامه ، وهو نموذج وإن صلح فى ظرفه التاريخى فإنه لا يصلح اليوم ممثلا فى وعى بالخلافة لتبدل أحوال الزمن ومطالب المجتمع اليوم، وما أتفق للنبى ذلك إلا لظرفه التاريخى ولأنه كان نبيا .. وبعده لا أنبياء.

وعبر التاريخ كانت مخاوف رجال الدين العظمى من الحريات أنها قد تشكل غواية للمسلم بالانحراف عن الإسلام ،معبرين عن عدم ثقة أصيل فى المسلمين ، لذلك اتكلوا على الله وعينوا

أنفسهم أوصياء على الناس إلى ما شاء الله ،وتاريخنا يخبرنا أن معظمهم كان فى صف الطغاة ، وأن كلهم كانوا مع الحاكم لمجرد أن تصدر عنه بعض الروائح الدينية الإسلامية ، لأنهم سيكونون السدنة المعتمدين ، مع ضمان استمرار المكاسب ، مع خشية معلنة مزعومة عن رعب من فتنة تدوم، وخير منها طاعة السلطان الغشوم.

وحتى الآن ، ونتيجة هذا المنهج غير السياسى ولا الموضوعى ولا العلمى فى التفكير ، لم يزل المسلمون يحلمون بالمستبد العادل حتى لو أضطر إلى سوق الأمة بالسياط إلى الصراط المستقيم ، رغم أن الاستبداد هو جوهر وعنصر وأسس الفساد الأصلى ، والنقيض المطلق لفكرة العدل .. وقد يبدو ذلك مفهوما وواضحا لكن الأهم منه هو أن تظل الأمة واحدة طائعة للشريعة وهذا هو الخير المطلق وعداه ليس بهذه الأهمية حتى لو كانت حقوق البشر . ورغم الحرص المعلن على منع الناس من ارتكاب الآثام بالوصاية عليهم لحرمانهم من حرية ارتكاب الإثم ، فإن هؤلاء الفقهاء يعيشون ويعملون ويتقاضون رواتبهم فى دول إسلامية هى شر دول الأرض من حيث انتشار الفساد وانتهاك حقوق البشر ولأنها مرتع عظيم لكل إثم ممكن . لذلك لم ير(أبو على المودودى) أى غضاضة فى وصف الدولة الإسلامية المرجوة بقوله:« وأسلوب هذه الدولة كونى شامل محيط بكل الميادين ..لأنها تسعى لتشكيل كل جوانب الحياة بقيمها .. وإذا نظرنا إليها بهذا المنظار تكون أشبه بالدول الفاشية والبلشفية / كتاب القانون والدستور الإسلامى لاهور/ ص١٤٠».

وخير الكلام ما قل ودلّ!!.

المعنى ، والمراد ، تأسيسا على ما سلف ، أنه ليس من الضرورى أن نجد فى حقيبة الإسلام كل مطاليبنا مع دوران الأزمنة وتفاوت ألوان المطاليب ، وأن علينا أن نعترف بهدوء وببساطة أن الدنيا فى تغير دائب لا يتوقف ، وأن ما بيدنا من نصوص واجتهادات تبدو غير كافية لمواجهة ما لحق وجه الدنيا والإنسانية من تغير وتطور منذ زمن الدعوة وحتى اليوم .. وأنهم كانوا ناسا ونحن ناس آخرون ، وأنه كان لهم نوع من الحياة والمشاكل والحلول تباين حياتنا ومشاكلنا والحلول المطلوبة اليوم. وأن الديمقراطية هدف عظيم حتى لو خالف بعض ما فهمنا من ديننا ، وأن الأمر لا يحتاج استبدال للمصطلحات المعاصرة بمصطلحات تلبس العمامة أو تطلق اللحية من باب الحفاظ على الشكل ليس أكثر ، فهذه عادات خداعية للذات وللآخر لا مفر من كشفها والتخلص منها ، ولذلك لا يمكن أن تتفق المفاهيم الإسلامية كالشورى والبيعة مع الديمقراطية ، لخاصية أساسية فى الديمقراطية وهى أنها ليست منحة ملكية ولا عطية ربانية ، إنما هى تؤخذ أخذاً ، وإلا ما استحقت اسمها .. الديمقراطية.



حول مفهوم الأمة بين الدين والقومية

محمود عبد الوهاب

ما أن تثبت رؤية هلال شهر رمضان حتى يزف إلينا مذيع التليفزيون البشرى ، ويهنئ الأمة العربية والاسلامية بحلول شهر الصيام.

وأجدنى فى كل عام أتساءل : إلى متى سنظل نستخدم الكلمات بهذه الخفة وبهذا العزوف عن تحرى الدقة ، إذ مامعنى الجمع فى عبارة واحدة بين الأمة العربية والأمة الاسلامية ، فى حين أن كلا منهما تنتمى إلى دائرة فكرية تدور فى مدار مستقل قد تتلامس أو تتقاطع مع الدائرة الأخرى هنا أو هناك.

فبينما ينتمى مفهوم الأمة الإسلامية إلى السماء والعقيدة الدينية ينتمى مفهوم الأمة العربية إلى الأرض (الحدود الجغرافية المحددة) والملامح الثقافية المشتركة بين جموع البشر المستوطنين لهذه الأرض داخل هذه الحدود ، وبينما ينتمى مفهوم الأمة الاسلامية إلى فكر ذى طابع عمومى يتوجه إلى كل البشر فى كل زمان ومكان ، ينتمى مفهوم الأمة العربية إلى فكر ذى طابع علمى(جغرافى وتاريخى واقتصادى واجتماعى وثقافى وحضارى) ، وبينما ينتمى مفهوم

الأمة الاسلامية إلى رؤى للحياة ذات طابع غيبي أو عاطفى أو صوفى ينتمى مفهوم الأمة العربية إلى رؤى ذات طابع سياسى ونضالى واستراتيجى.

بعبارة أخرى بينما ينتمى مفهوم الأمة الاسلامية إلى المطلق ينتمى مفهوم الأمة العربية إلى النسبى . والسؤال الآن هل هناك مايمكن وصفه بالأمة الاسلامية ؟ وهل مفهوم الأمة العربية يشير إلى حقيقة قائمة أم إلى شعار سياسى وحلم قومى؟ وإذا كان مفهوم الأمة العربية ينطلق من مرتكزات مادية مثل الأرض والمصالح المشتركة فهل ينفى هذا المفهوم الأبعاد الروحية لملايين العرب المعاصرين؟ هل يتجاهل انتماءاتهم الدينية والمذهبية ؟

تميزت الدعوة الإسلامية على المستوى العقائدى بالعمق والشمول ورحابة استيعاب وتجاوز رؤى الديانات السابقة عليها: الوثنية واليهودية والمسيحية.

وتميزت على المستوى الاجتماعى بانطوائها على قيم بالغة الرفعة والسمو مثل العدل والمساواة والشورى ، وحماية حقوق المستضعفين (اليتامى والفقراء والعبيد والأسرى) ، والعمل على الحيلولة دون تحول الأغنياء - بالأنانية والطمع والبخل - إلى دولة.

وتميزت على المستوى الأخلاقى باحتوائها على قيم ترقى بالانسان إلى ذرى رفيعة من الرحمة والتواضع والصدق والأمانة والسماحة والإيثار والوفاء بالعهود.

كما تميزت بالاعتدال والوسطية حين أرست أسس العلاقة الرشيدة المتوازنة بين الفرد والجماعة ، وبين الحاكم والمحكوم ، وبين الروح والجسد ، وبين الدنيا والآخرة. لكن الدعوة الإسلامية بكل ماتضمنته من مبادئ وقيم جسدها وفصلها وشرحها بأفصح بيان وأبلغه كل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .. ظلت - وستظل - مثالا تتطلع إليه الأجيال المتتابعة على مر الزمان وتطمح إلى تحقيقه وتتوق دائما إلى مد الجسور فوق الفجوة العميقة الفاصلة بين واقعها اليومى وهذا المثال الرفيع المتسامى.

إذ بعيدا عن هذا المثال كانت الدعوة الاسلامية بعد الخلفاء الراشدين وبعد الفتوحات تتحول من دولة المدينة إلى امبراطورية، ومن دعوة للعدل والحرية إلى ملك قيصرى ، ومن المساواة بين البشر إذ لافضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى إلى تعصب للقبيلة القريشية فى مواجهة القبائل العربية الأخرى ، وإلى تعصب للعرب فى مواجهة الموالى من أبناء الشعوب المفتوحة، وإلى تعصب للأحرار ضد العبيد .. إلخ

كانت الدعوة الاسلامية تتحول جيلا بعد جيل إلى رداء ينسدل على عادات وأعراف وتقاليد

الشعوب فى البلاد المفتوحة فتظل سارية فى حياة الشعوب كما اعتادتها دون أن يطرأ عليها تغيير سوى بعض الملامح الخارجية المستعارة من الإسلام .(لاحظ من فضلك تقاليد المصريين القدماء السارية حتى اليوم فى حياة المسلمين المصريين المعاصرين فى مناسبات الموت والميلاد وزيارة الأضرحة وشم النسيم .. إلخ)

كان البعد الاجتماعى للدعوة الإسلامية المتمثل فى فقه المعاملات ينكمش جيلا بعد جيل بينما يتضخم فقه العبادات ، وكان الاختيار الحر للحاكم من خلال الشورى والبيعة يتضاءل جيلا بعد جيل حتى تحول الحاكم إلى سلطة مطلقة وإلى ظل الله على الأرض.

وقد حرص الحكام فى كل ولايات دولة الخلافة على دفع الجماهير المقهورة فى دهاليز مظلمة كى تتوه فى ممراتها الغامضة وأروقتها المبهمة .. دهاليز اصطلح على تسميتها الطرق الصوفية.

ظلت الدعوة الاسلامية تبتعد جيلا بعد جيل عن آفاقها المضيئة السابقة: احترام العقل ، والحض على طلب العلم وسبر أغوار الطبيعة ، الحرص على امتلاك أسباب القوة لارهاب الأعداء ، اعتبار المال وديعة فى أيدى الأغنياء ينبغى انفاقها فى عمارة الأرض ، تشريف العمل باعتباره المصدر الوحيد للرزق الحلال، الالتزام بمنظومة من القيم الأخلاقيم تحقق الاتساق والتكامل بين الفرد والجماعة ، وبين الرجل والمرأة ، وبين الآباء والأبناء .. الخ

كانت الدعوة الاسلامية تبتعد عن كل تلك الآفاق ويتحول جموع المسلمين من العقل إلى العاطفة والانفعال ، ومن العلم إلى الخرافة والسحر ، ومن تفاعل الفرد مع الجماعة إلى انكفاء الفرد على ذاته ، ومن البعد الاجتماعى للمال إلى السعى لاكتنازه ، ومن احترام المرأة (الأم والزوجة والأخت والابنة) إلى اعتبارها جسدا حافلا بالشهوات وجالبا للعار ينبغى حجبه عن العيون .

بعبارة أخرى كان جموع المسلمين يتحولون إلى ملايين الجزر الفردية المتجاورة والمتلاصقة ، يحيط كل منهم نفسه بأسوار عالية ولايتطلع سوى لخلاصه الفردى .

(لاحظ من فضلك سلوك المسلمين خلال آدائهم لمناسك الحج ، وكيف تحول ذلك الطقس الجماعى الجليل إلى حشد غوغائى من ملايين الأفراد المتزاحمين المتنافسين المتدافعين بالمناكب والأذرع والأقدام).

والآن وقد أصبح هذا هو حال المسلمين بعد أكثر من ألف وأربعمائة عام من انطلاق الدعوة

الاسلامية خارج الجزيرة العربية هل يمكن اعتبارهم أمة؟

وهل يمكن لجموع المسلمين المعاصرين المنتمين إلى جنسيات مختلفة القفز فوق انتماءاتهم القطرية وفوق التناقضات التى قد تنشأ بين مصالحهم والتصرف فقط وفق عقيدتهم؟ وهل يمكن تصور رابط أممى يربط بين شعوب تعتنق الاسلام دينا ولكنها تختلف فيما بينها على صعيد اللغة والتراث الثقافى؟ بعبارة أخرى هل يمكن تصور رابط أممى يربط بين مسلمى المنطقة العربية وأفريقيا وإيران وباكستان وأندونيسيا.

هل آن الأوان إذن للهبوط من سماء الفكر العابر للقارات وللأزمنة إلى أرض الواقع اليومى المحدد فى الزمان والمكان .. الفكر الذى يحرضنا على الصعيد الاقليمى والعالمى للتمسك بانتمائنا القومى بكل مايتضمنه من الدعوة للتنسيق العسكرى والاقتصادى والاعلامى والتفاهم الثقافى .

ولكن قبل تناول ماقد يمكن التصدى له من مخاطر أو تحقيقه من منافع من خلال غرس مفهوم الأمة العربية فى أفئدة الأجيال المعاصرة .. هل هناك بين شعوب الأمة العربية مايجمعهم حقيقة ويجعل منهم أمة؟

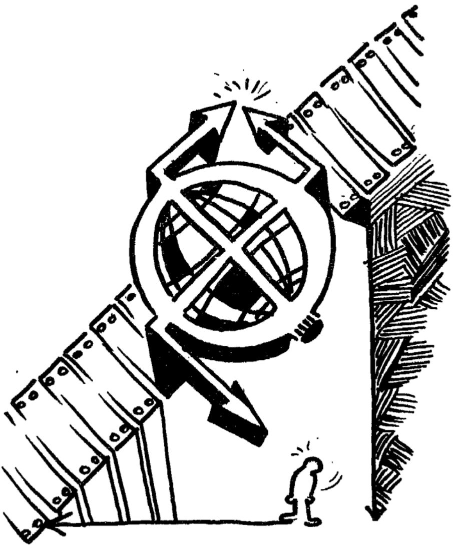
نعم هناك اللغة والتاريخ والتراث الثقافى والتقاليد والأعراف والقيم المشتركة مع بعض التباينات نتيجة اختلاف الظروف الاقتصادية والبيئية والسكانية.

ولكن هل هناك أمة عربية بالفعل أم أمة عربية بالقوة أو بالإمكان ؟ بعبارة أخرى هل الأمة العربية واقع أم حلم ينبغى الاحتشاد لتحقيقه؟

فى ظنى أن النظرة الموضوعية لواقع الشعوب العربية ينبغى أن تبدأ من الاقرار بحقيقة تجاور أو تلاصق ملايين الجزر الفردية التى تجمع بعض كياناتها الصغيرة خيوط انتماءات أسرية أو عائلية أو قبائلية أو طائفية.

وهذا يعنى أن الجماهير العربية فى كل قطر فى أمس الحاجة إلى عمل ثقافى وسياسى جاد ومثابر وطويل المدى للارتقاء بهذه الانتماءات إلى مستوى الانتماء الوطنى . فاذا بلغت الجماهير هذا المستوى أمكن الارتقاء بها إلى مستوى الانتماء القومى.

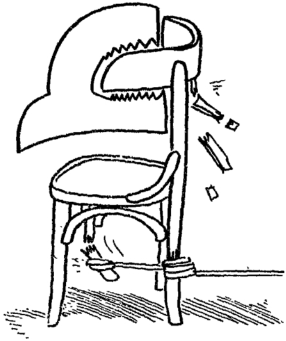
إن الانتماء القومى لا يعنى بأية حال طمس الانتماء الوطنى ، وحرمان القطر من خصوصية تكوينه الثقافى والحضارى . لأن القومية تغتنى وتقوى وتزدهر حين تتجمع وتتكامل وتتفاعل فى رحابها الشاملة الكيانات الوطنية التى تحققت واكتملت ملامح هويتها الخاصة.



ولكن أين موقع الإسلام فى هذه النظرة القومية ذات الطابع المادى والعلمى والسياسى.

فى ظنى أن الوعى الوطنى ينبغى أن يمتد عميقا فى التراث الأسطورى والدينى والفكرى السابق على الإسلام فى كل قطر عربى ، ثم العكوف على دراسة كيف تفاعل هذا التراث مع الإسلام الوافد إليه ، وكيف تأثر به وأثر فيه ، لأن من حصاد هذا التفاعل تكون لدى أبناء كل قطر من المسلمين تصورهم الخاص للإسلام ،وتحول الإسلام لدى غير المؤمنين به من أبناء نفس الوطن إلى قيم أخلاقية وحضارية ، وإلى تقاليد وأعراف وثقافة ، بعبارة أخرى تحول إلى بعد لا يمكن تجاهله أو استبعاده من أبعاد الانتماء الوطنى.

ملف



من هو الوطنى ؟

على عوض الله كرار

بكلام بسيط جداً :

الوطنى- أيا كان لونه وموقعه الطبقى -هو من يعمل (فى العموم) لصالح وطنه .. ومن يعمل لهذا الصالح يستثمر كافة المواهب الجادة والجيدة (فى الآداب والفنون والعلوم، إلخ) وهى مواهب قد يكون معظمها تحقق قبل تربعه على قمة سلطة ما .وفى ذات الوقت يهيئ المناخ الداخلى لمواهب جديدة تبزغ كل يوم ..فهل عسكر يوليو ذلك؟.

إن كانوا قد فعلوا ذلك فما كنا اليوم نرى أن الأقل موهبة هم قادة وطلائع الحركة الثقافية والإبداعية فى مؤسسات الدولة الرسمية وشبه الرسمية (إلا نفرا قليلا راصداً متحرراً من الغرض الذى هو مرض) .وما كنا نرى العاصمة (قاهرة اليوم) وهى تتجنب الموهوبين والمثقفين الحقيقيين ، وتستدعى إليها (داخل جرائدها ومجلاتها ومؤسساتها)

الضعفاء (ولهم السلم الادارى يصعدونه بمعدل سرعة كتاباتهم للتقارير) والمتوسطين (ولهم حق العبث بعقل مصر ووجدانها) .

وكنموذج من الاسكندرية:

كانت القاهرة العظيمة بنت ليبرالية الربع الثانى من القرن الفائت ،وما قبل هذا الربع بسنوات قليلة تستدعى أمثال سيد درويش ، وتهيئ المناخ المناسب لولادة وتنشئة أمثال يوسف شاهين وتوفيق صالح وإداور الخراط والفريد فرج وحافظ رجب وآخرين.

أما الآن : فمن هم السكندريون الذين يشاركون فى إدارة العمل الثقافى والأدبى من القاهرة ؟ أنتم جميعا تعرفونهم بالاسم : وجودهم كعدمهم . وسيأتى على أطفالنا يوم- وهو قريب -يعيشون فيه تماما بصحبة الأموات الأحياء من أمثال (إسماعيل ياسين ونجيب الريحانى وليلى مراد وأسمهان وأم كلثوم وعبد الوهاب وعبد الحليم والعقاد وجاهين والحكيم ويوسف إدريس وغيرهم ممن رضعوا من ثدى مصر الليبرالية) .لا بصحبة هؤلاء العائشون بجثث تتحرك سيراً ونطقاً وكتابة بمثل حركة الدود الذى حلّ محل خلاياهم (أين أنت يا صاحب «مئة عام من العزلة» ؟عبد الناصر أمهر منك ..من الواقع ، وبالواقع ، وللواقع صنع فانتازيا سحرية تسعى بيننا متحكمة فينا).

وقد يغضب البعض ممن يعرفون أنفسهم جيداً كيف وصلوا إلى ما صاروا عليه الآن،وكذلك : كيف صارت كل طرقهم ، على تباينها المزيف ، مضاءة بالأخضر الفوسفورى .ومع هذا وذاك أنبئهم أن يوما ما قريب ستنكشف أسرار (هذا الكيف) الذى تعدى مرحلتى الدهشة والتساؤل ،وهو واقف الآن على عتبة الإحساس بأن ثمة مؤامرة نخورت فى العقل المصرى بدءا من (الجماعة) حتى (أقل جريدة توزيعا) ،وغدا حين تهل الليبرالية بخيراتها الوجدانية والروحية والذهنية على شعب مصر ستظهر الوثائق التى تدين معظم من شارك فى نصب الشراك لروح مصر المبدعة.

والليبرالية هذه ستأتى حتما(ما يحدث الآن ما هو إلا تدريبات أولية لم تصل بعد إلى مستوى بروفة أولى كاملة)، وذلك لأنها -فى رأيى- خير مهيئ لإعادة ترتيب الأوضاع الداخلية ، وتقنينها بما يناسب خوض الصراع الطبقى بشكل صحيح وصحى يتولد عنه -ناهيك عمن سيقود- نهضة حقيقية.

وإلى هؤلاء البعض الذى سيغضب أقول له: إذا أحب أى واحد منكم أن يعرف قيمته



الحقيقية ، فعليه أن يترك مواقعه السلطوية الصغيرة ، حتى ولو كان هذا الموقع مجرد عامود جانبى (نبوت الخفير) فى صحيفة سيارة ، أو مثلا : سكرتارية تحرير مطبوعة .. وستـرون .. ستـرون أراء القـراء ذوى الحس السليم فيكم ، وفى كتاباتكم .ولسوف يدهشكم وجودهم رغم دهسكم لهم كل هذه السنوات الطوال ،فأنتم- وأمثالكم- لم يصلكم بعد خبر الشجرة المرمية فى الوحل ، ومع هذا تثمر .. قد لا يكون الثمر من النوع القابل للتصدير إلى الخارج إلا عبر رشوة- سياسية مسلفنة بعلاقات ثقافية ، لكن يبقى أنها أثمرت ، فالله علمها كيف تستخلص ذاتيا ماءها وغذاءها من قلب الوحل.

هامش: ربما يفاجئنى متتبع جيد لسير الحركة الثقافية المصرية بنقلة جيدة تربك نصي: (هناك من الجدين استدعوا إلى القاهرة إبان حكم عبد الناصر) .

فأرد عليه بهذه النقلة : (أمام عمالقة الثلاثينيات والأربعينيات (أمثال طه حسين والعقاد) يكون من الجنون مناطحتهم بعناصر من الدرجة الثالثة ..فإذا كان هؤلاء العمالقة من أصحاب المواقف المبدئية ، نأتى بمن يضاهيهم إلا قليلا من أصحاب اللاموقف ، تمهيداً- فيما بعد -لاختيار المثقفين المهنيين .وهذا الأمر ينتهى بطبيعة الحال إلى حشر تلاميذ مراكز التدريب المهنى السريع(قصور وبيوت الثقافة الجماهيرية) بين وفوق وتحت هؤلاء المهنيين الأسطوات، توطئة لإسقاطهم وحلول الصبية محلهم .. ولك الله يا مصر.

ملـــف

من سرق ثورة ٢٣ يوليو ؟!

مهدى بندق

يحلم الشبان بالصبايا ، ويحلم العجائز بالحور العين فى جنة الرضوان ، وتحلم البنات بالقصور والسيارات . أما أنا فليس لى من حلم إلا استعادة ماسرق منى : ثورة ٢٣ يوليو .

لجأت إلى " شرطة التاريخ " فسألنى المحقق : تتهم من ؟ فقلت : الرأسمالية الطفيلية . فعاد يسأل : بزعامة من ؟ أجبت : قائد الثورة المضادة . صاح الرجل ساخطاً : تعنى السادات ؟ ولكنه زميل قائدكم . فهل كان السادات هذا مختبئاً فى الهيولى أم فى معطف ناصر نفسه ؟! تكلم أو فاصمت إلى الأبد.

... .

بعد حرب حزيران استدعيت للخدمة العسكرية ، فمكثت فى خنادق الجبهة سبعة أعوام ، تجرعت فيها مع شباب جيلى صعاب الهزيمة ، واستعدت معهم شيئاً من الأمل فى حرب الاستنزاف ، ثم ذقت أخيراً حلاوة النصر فى أكتوبر العظيم . بعدها اكتشفت أن السادات حارب بنا حربه الخاصة وليس حرب الشعب!

عبرنا – نحن المقاتلين – قناة السويس ، ليعبر هو إلى ضفة الأعداء حيث يسلم ٩٩٪ من أوراق " اللعبة" للأمريكان ، فهل كان توقيعه على اتفاقية سيناء لفصل

القوات تمهيداً لمبادرته المشئومة !! أم كان امتداداً لقبول ناصر بمبادرة روجرز !؟

راحت الأسئلة تقودني أكثر فأكثر نحو المعارضة الراديكالية لنظام يوليو بأسره، لنظام يوليو- أكرر - وليس لثورة يوليو . وهكذا وجدت نفسي معتقلاً عامي ١٩٧٧، ١٩٧٨ فيما عرف وقتها بقضية حزب العمال الشيوعي المصري ، ثم حزب ٨ يناير (استمراراً لاعتقالات ناصر لليساريين في الخمسينات والستينات) فلم يكن صعباً أن أصل لقناعة مفادها أن " الساداتية " ليست إلا الوجه الآخر " للناصرية" في عملة البورجوازية الصغيرة ، تلك الطبقة المحكومة بأيديولوجية وسطية تتذبذب بها خطوة للأمام وخطوتين للوراء.

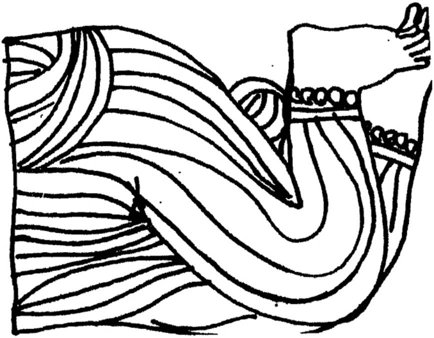
سعت هذه الطبقة ، منذ ثورة ١٩١٩ ، للتحالف (الذيلي) مع الرأسمالية المحلية الكبيرة طلباً للتحرر من الاستعمار ، بيد أن أملها خاب بما عاينته تخاذلاً في تصفية الإقطاع (وكيف تضرب البورجوازية الكبيرة الإقطاع وهي التي انزلقت من صلبه وبنت رأسمالها من ريعه !؟) ومع ذلك تمكنت البورجوازية الصغيرة من تسريب بعض من أبنائها إلى مواقع القوة (العسكرتاريا) في ظروف انشغال بريطانيا بالإعداد للحرب ضد النازية الصاعدة في الثلاثينات . وعليه ولد تنظيم الضباط الأحرار الذي مالبث إلا عقداً من الزمان حتى استولى على السلطة ، ليبدأ الحراك الاجتماعي والثورة السياسية بقيادة العسكر !

ولما كان العسكر لايعرفون - بطبيعتهم - إلا لغة الأمر ، فلقد لجأوا إلى قمع أي معارضة سياسية ، فكانت الاعتقالات بالجملة ، وكان توحش مراكز القوى ، وكان العصف بالليبرالية بتنظيماتها وأقلامها ومناخها العام مقابل مكاسب للطبقات الكادحة تهبط عليهم أيضاً في هيئة أوامر عليا ! والنتيجة - بغض النظر عن النوايا - تمثلت في إخفاق المشروع الثوري الناصري ، الوجه المشرق

فى عملة البورجوازية الصغيرة .
أما الوجه الثانى الذى صعد ليملأ الفراغ (الوجه الساداتى) فتعود أصوله إلى فكر أحزاب السراى وممثلى الإقطاع ورأسماليى الكومبرادور قبل يوليو ، وهو فكر يؤمن بأن الصدام مع الاستعمار نهايته الخسران ، لكن مساومة المستعمر على " السوق " إنما يضمن لكبار الملاك وللرأسماليين المحليين قطعة من الكعكة كبرت أو صغرت !
هذا الوجه الثانى – الذى بدأ صعوده فى أعقاب هزيمة حزيران – وعبر عنه بكفاءة أنور السادات ، هو المسئول عن العصف بكل منجزات شقيقه الناصرى ، حيث تم تحطيم البنية التحتية لكل مشاريع التنمية القاصدة إلى الاستقلال الاقتصادى وبناء الاشتراكية عن غير الطريق الرأسمالى التقليدى.

... .

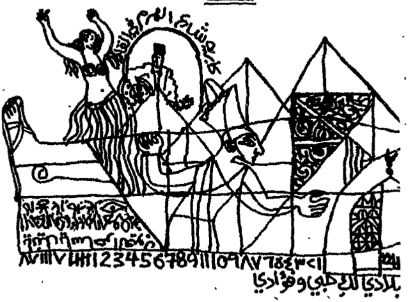
تتمحور النظرية اللينينية حول إمكانية بناء الاشتراكية فى " الأطراف " الضعيف تطورها بعيداً عن " المركز" المتطور رأسمالياً . ولكن ثبت فشل هذا النموذج " السوفيتى" بدءاً من اعتماد سياسة النيب NEP وانتهاء بسياسة الجلاسونست والبروسترويكا . وماذلك إلا لأن أصحاب هذه النظرية انتظروا أن يتركهم " المركز " فى حالهم !
ذات يوم كتب " ماركس" : " إن البخار لأكثر ثورية من كل أفكار الثوريين " وبالمثل فان إدخال محمد على لزراعة القطن فى مصر إنما كان عملاً ثورياً بحق حيث بنى عليه صرح صناعى كامل أتاح تغييراً جذرياً فى وسائل وأنماط الإنتاج كان مؤهلاً لتحقيق الاستقلال اقتصادياً وسياسياً لولا تدخل المركز الاستعمارى مدمراً المشروع بأسره وهو ماحدث بالضبط مع المشروع الناصرى فى عصرنا.
تزعم قوى الثورة المضادة أن الباشا وناصر ماكان لهما أن يصطدما بالقوى



الكبرى ! وتتجاهل هذه القوى الخبيثة حقيقة أن كل محاولة للاستقلال والانفلات من النهب الاستعمارى إنما هو " صدام" من وجهة نظر المركز ، فاذا أردت أن تتجنب المواجهة فعليك بالخضوع ولاشئ غير الخضوع !

سيقول البعض : لقد ولى عصر الاستعمار فلماذا لانستعيد ثورتنا؟!

والحق أنه سؤال ينعش الآمال التى ذوت أغصانها وإن لم تمت جذور أشجارها إنما علينا فحسب أن نلتفت إلى واقع " العولمة " الجديد الذى هو صورة متطورة لاستراتيجية الإخضاع بالأساطيل والطائرات وجيوش الاحتلال . فلنلتفت بقوة إذن .



خمسون عاما على قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢

وأنا فى الصف الثانى الإعدادى

قررت إعادة تقييم موقفى من الثورة ورجالها

أحمد فضل شبلول

ولدت خلال العام الأول للثورة ، وبالتحديد بعد قيامها بسبعة أشهر ، فأنا من مواليد ٢٣ فبراير ١٩٥٣. وعندما شببت عن الطوق وجدت أن ولدى يحب الثورة ويحب جمال عبد الناصر ، ويعلق صورته فى حجرة المعيشة ، خاصة بعد أن أعلن عبد الناصر تأميم قناة السويس عام ١٩٥٦ ، فى ميدان المنشية بالاسكندرية ، الذى كان والدى يصطحبنى إليه ، ويشير إلى مبنى الاتحاد الاشتراكى الذى من شرفته أعلن ناصر تأميم القناة. والذى عرفت بعد ذلك أيضا أن ناصر تعرض لمحاولة للقتل عام ١٩٥٤ فى المكان نفسه . بطبيعة الحال أحببت الثورة، وأحببت جمال عبد الناصر ، وأحببت صوته عندما كان يخطب ، مثلما أحبه والدى ، بل أحبته الأسرة كلها ، وفى ٢٦ يوليو من كل عام ، كنا جميعا نخرج إلى الكورنيش منذ الصباح الباكر ، ننتظر مرور موكب الزعيم ، الذى يلوح للجماهير

مبتسما ابتسامته المصرية الودود .فى إحدى المرات رفعنى أبى بيديه عاليا ، لأرى الزعيم ، من فوق رؤوس الجماهير المحتشدة على الكورنيش ، وظننت أنه نظر إلى ملوحا بيديه ، فهتفت باسمه ، وقلت :(بالروح بالدم نفديك يا جمال).

بعدها أرسلت خطابا إلى جمال عبد الناصر ، لم أدر ماذا كتبت فيه ، ولكن فوجئت -بعد حوالى أسبوعين -بمظروف سماوى اللون مرسل لى من رئاسة الجمهورية ، وعندما قام والدى بفتحه ، وجده من حسن كامل ، الذى يعمل فى مكتب رئاسة الجمهورية ، يبعث لى التحية نيابة عن السيد الرئيس ، ويهدينى صورة جميلة للزعيم ، وكان هذا الخطاب حدثا فى العائلة.

كان أبى يعمل رئيس ورشة الخراطة بإحدى شركات الغزل والنسيج فى الحضرة القبلية بالاسكندرية ،وعندما أدركت بعد ذلك أن عبد الناصر ينحاز للطبقة العاملة ، وأن قوانين يوليو الاشتراكية ، فى عام ١٩٦١ صدرت- فى ظاهرها-من أجل هذه الطبقة الكادحة ، أدركت سر حب أبى للزعيم ولرجال الثورة ،ولمحمد حسنين هيكل ،ومقاله «بصراحة» الذى كان يقرأه صباح يوم الجمعه بجريدة الأهرام، ثم تستمع الأسرة له ، مساء اليوم نفسه ، بإذاعة البرنامج العام ، بصوت جلال معوض أو صالح مهران ، على ما أتذكر.

فى صبيحة يوم الاثنين ٥ يونيه ١٩٦٧ كنت قد انتهيت من امتحانات الصف الثانى الاعدادى ، واصطحبنى والدى معه إلى المصنع ، فى الساعة التاسعة إلا ربع صباحا ، ترك أبى ماكينة الخراطة ، وذهب يعد لى ولبعض مرؤسيه أكواب الشاى ، رداً للأكواب التى دارت علينا فى الصباح الباكر . عاد أبى بعد قليل ليعلن أن الحرب قامت .سألته بتلقائية شديدة، ونحن ماذا سنفعل؟ لم تكن هناك إجابة واضحة ، ولكن طمأننى أبى أن الحرب لن تأتى إلى الاسكندرية ، وأننا فى انتظار أوامر إدارة الشركة، هل سيخرج العاملون والموظفون قبل مواعيد العمل ، أم ماذا ستقرر الادارة ؟ قررت الادارة أن يستمر العاملون فى أماكن عملهم ، إلى أن تصدر تعليمات أخرى . التف العاملون حول أجهزة الترانزيستور ، يتابعون أخبار الحرب ، سمعتهم يهللون ، فالطائرات الإسرائيلية-حسب ما تزعم الاذاعة المصرية- تتهاوى فى سيناء ، فى نهاية اليوم كنا قد أسقطنا ٨٦ طائرة ، فرحت كثيرا ، فى اليوم الثانى بدأت تتسرب الحقائق المرة إلينا

،ومن الاذاعات الأجنبية عرفنا أننا هزمنا ، لم أصدق ، إلا عندما رأيت عبد الناصر ،فى تلفزيون عمتى التى تقطن بالطابق الأعلى من منزلنا بمحرم بك ، يبكى ويعلن تنحيه عن الحكم ،كنت أنظر إليه فى دهشة واستغراب ، وهو يقول هذا الكلام ، ولكنه لم ينظر لى، مثلما كان يفعل فى ٢٦ يوليو وهو يمسر على كورنيش الاسكندرية . وبحجم الحب الذى كنت أكنه للزعيم وللثورة ، حزنت ، وبدأت أفقد الثقة تدريجيا فى ناصر والثورة ، وأنا فى هذه السن المبكرة.

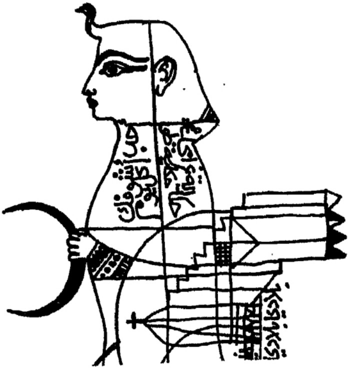
بتلقائية شديدة خرجت مع الجماهير التى رفضت الهزيمة ، ورفضت تنحى عبد الناصر عن الحكم فى ٩ و١٠ يونيه . استمر عبد الناصر فى الحكم ، واستمر الحزن فى داخلى يكبر ، وقررت إعادة تقييم موقفى من الثورة ورجالها ، ليس على ضوء الحب الذى يحمله أبى والأسرة لعبد الناصر ، ولكن على ضوء المنجزات الحقيقية التى قدمتها الثورة ورجالها للمصريين.

بعد أيام ، ذهبت لمدرستى (العطارين الإعدادية) لمعرفة نتيجة الامتحان ، شاهدت اسمى ضمن كشف الناجحين والمنقولين إلى الصف الثالث الإعدادى ،وعلى الرغم من ذلك كنت أحس أننى راسب فى كل المواد ،وخاصة المواد الاجتماعية.

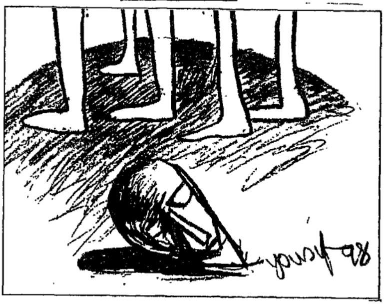
كنت أريد انتزاع صورة عبد الناصر الموجودة فى غرفة المعيشة ،حتى لا تكون رقيبة على أثناء إعادة تقييم الموقف . رفض والدى ذلك ، وقال لى :هناك أخطاء حدثت فى مسيرة الثورة، ويحاول عبد الناصر تصحيح الأوضاع.

عندما بدأت حرب الاستنزاف عام ١٩٦٩ قبيل وفاة عبد الناصر ، وعندما دمرت القوات المصرية المدمرة الإسرائيلية إيلات . أحسست أن الأوضاع بالفعل تتغير . ولكن فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ مات عبد الناصر ، ولأول مرة فى حياتى أذهب إلى القاهرة ، عن طريق القطار المجانى الذى جهزته خطوط السكك الحديدية لمن يريدون المشاركة فى تشييع جثمان الزعيم الراحل فى القاهرة ،هبطت مع مجموعة من أصدقائى من القطار ،وعندما خرجنا من محطة رمسيس ، شاهدنا جماهير غفيرة وزحاما لم أر مثيله ، من قبل .خفت من الزحام . قررت العودة إلى الاسكندرية فورا ، وعاد معى أصدقائى الصغار.

وجاء السادات إلى الحكم ،وفى أول زيارة له إلى الاسكندرية ، أخرجونا من مدارسنا



الثانوية للهتاف له، وجدتنى أهتف لجمال عبد الناصر ، بدلا من الهتاف للزعيم الجديد . أحسست أن هذا الزعيم الجديد ، سيسير فى طريق مغاير للمبادئ التى قامت من أجلها الثورة ، والتى حفظناها عن ظهر قلب أثناء دراستنا للمواد الاجتماعية بعد عودتى إلى المنزل ، طلبت من والدى أن يحكى لى ما يذكره عن أيام الملكية ، وهل الأفلام التى كنا نشاهدها عن تلك الفترة وخاصة أفلام يوسف السباعى مثل« رد قلبى» ، تعبر بالفعل عن حقيقة الحياة فى ذلك الوقت ؟ لم تشف إجابات أبى غليلى ، فلجأت إلى القراءة . وبدأت بوادر الكتابة ،والشعر ، وكانت فى البداية هروبا من تلك التناقضات ، التى زرعتها الثورة فى وجدانى .إلى أن تحقق انتصار أكتوبر ١٩٧٣ وكان أخى محمد–الذى يكبرنى بخمس سنوات –أحد الأبطال الذين عبروا قناة السويس .فبدأ الميزان يعتدل قليلا . ولكن عندما ذهب السادات إلى إسرائيل فى عام ١٩٧٧ سألت : أين ذهبت الثورة ، ومبادؤها الستة؟ وعلى الرغم من أن السادات كان أحد الضباط الأحرار ، وأنه الذى أذاع بيان الثورة بالاذاعة المصرية ، وأنه أيضا الذى أذاع نبأ وفاة جمال عبد الناصر ، إلا أننى أحسست أن الثورة ضلت طريقها ، وأن مصر فى حاجة إلى ثورات جديدة على كل شئ.



عبد القادر القط شاعراً

محمد ابراهيم أبو سنه

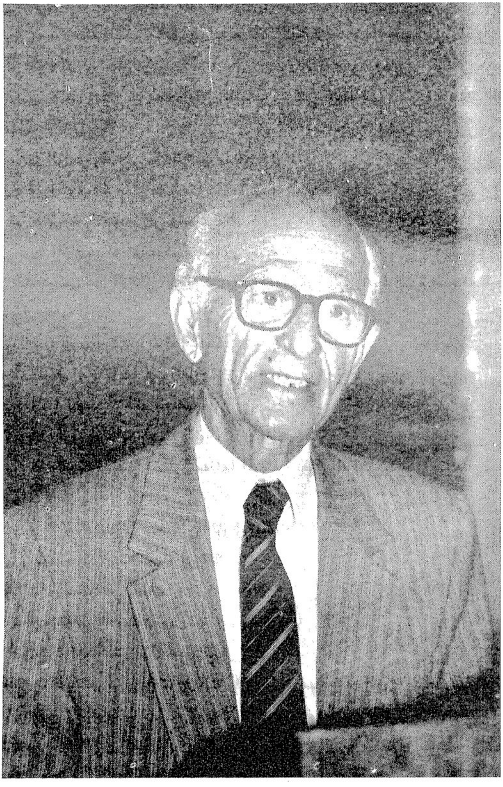
فى الساعة الرابعة من أصيل يوم الأحد الموافق السادس عشر من يونيو عام ألفين واثنين طوت يد الموت صفحة مشرقة من صفحات الحياة الثقافية المصرية والعربية هى صفحة حياة الناقد والشاعر والأستاذ الجامعى الأستاذ الدكتور عبد القادر القط رحل بعد أن قدم نموذجاً فريداً لعطاء أدبى اتسم بالحدة والأصالة والنبوغ والتنوع كما أدار بكفاءة ومقدرة وبراعة عددا من المجلات الثقافية هى المجلة والمسرح والشعر وابداع . وأصدر عددا من المؤلفات من أبرزها : "فى الأدب المصرى الحديث " و« الاتجاه الوجدانى فى الشعر العربى المعاصر» و« فى الشعر الاسلامى والأموى» و« قضايا ومواقف » و« الكلمة والصورة » و« فى الأدب العربى الحديث » وأصدر فى عام ١٩٥٨ ديوانه الشعرى « ذكريات شباب»، وكان الدكتور القط قد ولد فى عام ١٩١٦ وتخرج فى كلية الآداب جامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليا) فى عام ١٩٣٨، وقد عمل أمينا لمكتبة

الجامعة قبل أن يسافر إلى لندن حيث حصل على الدكتوراه من جامعة لندن وموضوعها .. « مفهوم الشعر عند العرب » عمل أستاذا بكلية الآداب جامعة عين شمس حتى صار عميدا لها، كما نال جائزة الملك فيصل العالمية فى الأدب وجائزة الدولة التقديرية فى الآداب عام ١٩٨٤ وأعلن فوزه بجائزة مبارك فى الآداب لعام ٢٠٠٢ بينما كان يعانى سكرات الموت . وإذا كان الدكتور القط قد نال شهرته ومكانته الأدبية بسبب دوره النقدى واقترابه الحميم من أدباء عصره ومشاركاته المؤثرة فى النشاط الثقافى عبر المنتديات الأدبية وأجهزة الإعلام المرئية والمسموعة فلم ينس طوال حياته أنه بدأ حياته الأدبية شاعرا مفعما بالأحاسيس والعواطف والأحلام والتأملات وظل فى جلساته يتوقف عند بعض قصائده التى كتبها فى أوائل الأربعينيات وعلى وجه التحديد فى عام ١٩٤١ وحتى عام ١٩٤٣، وقد تردد طويلا قبل أن يقرر إصدار هذه القصائد فى ديوان لأول مرة عام ١٩٥٨، حيث يقول الدكتور عبد القادر القط:

كان من حق هذه القصائد أن تنشر منذ خمسة عشر عاما (كتب القط هذه المقدمة فى عام ١٩٥٨) فقد نظمتها بين عامى ١٩٤١، ١٩٤٣ ثم سافرت إلى الخارج قبل أن يتاح لى نشرها فى ديوان كامل . فلما عدت بعد خمس سنين كان قد طرأ على إدراكى للحياة تحول كبير جعلنى أحس بشئ غير قليل من الغربة نحو ماتضمنته قصائدى من عواطف لم أعد قادرا على الشعور بها بمثل مافيها من حدة وقوة انفعال . ولكن مع ذلك لم أفقد رضائى عنها من حيث تعبيرها ونجاحها فى تصوير تلك العواطف الجياشة التى كانت تملأ على صباى . ولم أستطع أن أقطع بينى وبينها تلك الصلة النفسية الوثيقة التى تقوم دائما بين الأديب وعمله، ولاأفقد ماأحمل لها من حب وهى جزء عزيز من شبابى بقلقه وحيرته وعجزه وقوته ، ونرى فى كلمة الدكتور القط تعبيرا متوازنا غير مسرف فى الرضا عن النفس ، وغير منصرف تماما عن هذه القصائد التى تمثل كما قال مرحلة أثيرة لديه من حياته كما أنه لم يغفل قيمتها الفنية والتعبيرية ، ويضم الديوان اثنتين وعشرين قصيدة يرى الشاعر الدكتور القط أنها تعبر عن موقف الشاعر من الحياة بوجه عام فهى تصور حيرة الشاعر أمام مسالك الحياة المتشعبة وإحساسه بما يدور فى نفسه من عواطف وآمال مختلطة مضطربة لايدرى طبيعتها على وجه التحديد ولايعرف كيف يكون السبيل إلى تحقيقها . وقد شغل الدكتور القط طوال المقدمة بتقديم مفهومه للشعر فى مواجهة حركة الشعر الحديث التى كانت قد احتلت الساحة الشعرية بثورتها العارمة على الشكل التقليدى وقضاياها الشائكة وصراعها الذى دام عدة عقود من الزمان .

وكان الدكتور القط فى موقف يريد فيه أن يتسق مع رؤيته الجديدة للتطور الأدبى فى عصره حيث كان من أنصار الجديد من ناحية ولكنه كان أيضا يريد الدفاع عن شعره الذى كتبه فى أوج ازدهار المدرسة الرومانسية فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ووسط هذا الحرج الشعرى والولاء لتجربته والأمانة النقدية التى تفرض عليه التجاوب مع الشعر الجديد لجأ الدكتور القط إلى مزج القضيتين معا فى رؤية رحبة لمفهوم الشعر فى عصره حيث يقول فى الرد على القائلين بعجز الشكل التقليدى عن التعبير الأمثل عن التجربة العصرية:

إذا كان الإطار القديم ليس عاجزا بطبعه عن أن يصور تجارب الشاعر تصويرا ناجحا . فليس مايمنع إذن من أن يستخدمه الشاعر الحديث فى شكله المتطور الذى يناسب حياة الشاعر وطبيعة اللغة فى عصره ولاشك أن الشكل القديم قد تطور تطورا كبيرا على يد الشعراء المحدثين . لذلك أعتقد أننا لاينبغى أن نرفض بعض شعرنا المعاصر لمجرد أنه نظم فى أشكال تخالف الشعر الجديد بل لابد أن نحكم عليه بمقدار مافى مضمونه من قيم وما فى صياغته من فن وأن نقرأه بما يجب لقراءة كل شعر من حسن الظن والاستعداد النفسى الطيب لتلقى مايريد الشاعر أن ينقله إلينا من عواطف وأفكار وقد التفت الدكتور القط إلى المرحلة التاريخية التى كتبت فى ظلالها قصائده فقال : وقد نظمت هذه القصائد فى أواسط الحرب العالمية الثانية حين كانت جنود الحلفاء تملأ القاهرة والسياسة الوطنية المصرية تتعثر بين ممالأة الانجليز وتملق الأمانى الوطنية . والحرب تلقى ظلالها السود على الحياة وتثير فى النفوس كثيرا من الشكوك حول مستقبل الإنسانية والغلاء الذى لاعهد لمصر بمثله يثقل كواهل الشباب ويسد الطريق أمام طموحهم فكان من الطبيعى فى تلك الظروف القاسية أن يحس الشاعر وأمثاله بالقلق والحيرة ويشغلوا أنفسهم بأمر المستقبل . وقد اشتبك الشاعر الدكتور القط مع الأستاذ محمود أمين العالم فى معركة نقدية حول قصيدة انطلاق للدكتور القط التى نشرها فى مجلة الآداب البيروتية وعلق عليها الأستاذ العالم قائلا « إن الخاصية العامة لشعر الدكتور القط أنه من حيث المضمون فاقد لهدف محدد وإن كشف عن جهد دائب للوضوح والاستقرار ولكنه سأمان . ملول . قلق . متعلق برؤيا بعيدة غائمة يتوقع منها معجزة الخلاص وهذا مما يشيع فى شعره أحيانا مسحة تفاؤلية ولكنها غائمة كذلك . وتعتبر قصيدته " انطلاق" استقطابا لموقفه الشعرى فى حدود معرفتى به ووصف انطلاق الدكتور القط بأنه انطلاق طيب مستسلم مندفع نحو أفق ولكنه مطموس المعالم غير



واضح القسمات " . وقد رد الدكتور القط على هذا الرأى مدافعا عن شعره فقال:
إما إن شعرى فاقد لهدف محدد فهذا صحيح إن كان المراد أن يلزم الشعر خطا ضيقا مستقيما لايحيد عنه فالنفس البشرية ليست من الآلية بحيث تسير قدما دون التواء أو تعرج أو نظرة إلى وراء أو عن يمين أو شمال . ومع ذلك فان لى هدفا وإن لم يكن جامدا وفى شعرى تفاؤل ولكنه غير غائم يقول الشاعر الدكتور القط فى قصيدة انطلاق التى كانت محور هذه المعركة.

– فى مطلع الوادى وقد ولى عن الوادى سناه
وتجاوبت فى المغرب الغيمان أصداء الرعاه
ألقى على كتفيه شملته وهم إلى عصاه
ومضى ترود المرج عيناه . ويصغى للشياه

يحكى الشاعر عن هذا الراعى الذى يتفقد أغنامه وشياهه ولكن شاة أثيرة عنده لم تلح له وهو يجول بعينيه المروج

لم يلمح الشاة الحبيبة تقصد الراعى الحبيب
والريح لم تحمل إليه ثغاءها عند الغروب
هو لايراها بين قطعان تزاحم فى الدروب
يالهفتا : ماذا ترى قد عاقها؟ ومتى تؤوب

قد تكون هذه قصيدة رمزية تتجاوز معناها المباشر، يقول والراعى يشم ريح العدم فيعبر عن تشاؤمه قائلا

– ياشؤم هذا اليوم تسرى فيه رائحة الزوال ويتساءل
– أيؤوب يسحب بعد غيبته عصاه فى انكسار
أيغادر الشاة الحبيبة فى الظلام بلا قرار
ويروح لم يسبقه فى الدرب الطويل لها غبار
بئس الرواح إذن ومأأخلى من الأنس الديار

إن الراعى هنا يتنقل فى رؤيته مابين الخارج والداخل فهو يتفقد المروج ويبحث بين الشياه ويحس بالنذر المشئومة تحيط به ثم يحدث نفسه مترددا فى اتخاذ قرار بالعودة أو المضى فى البحث عن الشاة . القصيدة تجمع بين الرؤية الذاتية الداخلية والسرد القصصى الدرامى والوصف الخارجى للطبيعة حيث يقول

– يافتنة الراعى . لقد رانت على الأفق الغيوم

وخبا من الشفق اللهيب فعاد كالطلل القديم
وتأوهت فى الغاب أرواح اقضتها الكلوم
وسعت به الأشباح فى ستر من الغسق البهيم
أشباح صرعى غالها فى الغاب شيطان رجيم

ولكن السؤال الذى يدفعنا الشاعر إلى طرحه وهو يثير فينا الشوق الى استطلاع مصير هذه الشاة الضائعة أو التائهة هو أين هى هذه الشاة وإلى أين ذهبت ؟ : يقول الشاعر الدكتور القط

– أما الشرود فأسلمت للغابة الكبرى خطاها
يقتادها شوق إلى المجهول ينفخ فى قواها
كم ليلة راحت مع الراعى يجاذبها هواها
فالآن فلتقدم على الأدغال حتى منتهاها

الشاة تمردت على استلامها لراعيها الذى تتبعه طويلا إلى كوخه الكئيب بينما تعتمل فى روحها الأشواق والأحلام باكتشاف عالم آخر وراء كآبة هذا الكوخ الذى عجبت وهى تتحرر من أوهام الماضى كيف كانت تأوى إليه ومضت تتحسس طريقها نافضة عنها حياة الدعة والزهد والبؤس فيقول الشاعر على لسانها

عجبت من الكوخ الكئيب وكيف طاب لها المقام
فى منزل مستوحش خشن دعائمه حطام
الزاد فى أركانه حطب ومضجعه رغام

–لقد رفضت الشاة الاستسلام لحياة البؤس والخمول والإنطواء ومضت تبحث عن أحلام كبرى أكثر إثارة فى عالم فسيح أخفاه عنها هذا الراعى

وتقدمت بخطى المحاذر والدوار بها يميد
من رهبة الجنح المديد ونشوة الكون الجديد
ماذا وراء الستر من غيب؟ وماخلف الحدود
ليت الظلام يشف عما قد أجن من الوجود
وتقدمت فاذا الظلام كأنه صبح منير
ألفته عيناها فمزقت الحواجب والستور
نكرت هناك مادعته عن الظلام من الشعور
لاضجة الأشباح تلقاها ولاصمت القبور

تقدمت الشاة لتزاحم الكائنات فى سعيها نحو التحقق والارتقاء والنجاح وهاسيل الحياة الهادر يجذبها بعنفوانه مرة إلى القاع ثم تشدها الذرى إلى السطح من جديد.

السيل ماأعتى توثبه على هام الصخور
منحدر الأمواج منقضا بأجنحة النسور
زبد كألوية الضياء ولجة كدجى القبور
وهماهم مكبوتة كالإثم فى جوف الضمير
خاضت إليه وزاحمت بقوى موثقة .. قواه
القاع يجذبها فتهوى ثم تنشلها ذراه
فى القاع إحساس وفوق الماء إحساس سواه
بوركت ياسيل الحياة جريت فى عنف الحياة.

يعبر الشاعر الدكتور عبد القادر القط فى هذه القصيدة بطريقة رمزية عن إرادة الحرية من خلال التمرد على السلطة القاهرة والركون إلى البؤس والصبر على هوان الطاعة العمياء لتفتح باب الكشف عن مباهج العالم الفسيح وهى تثير أسئلة الشباب الأولى عن تحقيق الذات وضرورة المقامرة وروعة الكشوف الجديدة فالشاعر يدعونا إلى خوض غمار الحياة وتحمل مخاطرها والاندماج بسيلها المتدفق لأننا بهذا نكون جديرين بحياة حقيقية . هل كان الشاعر ينادى قومه فى« ظل الإستسلام لقبضة الاحتلال الذى كان يجثم فوق صدر مصر فى الأربعينيات حيث كتبت القصيدة ؟ وإذا كان القلق يسرى بتوتره في ثنايا قصائد الديوان فانه قلق الشباب المشروع حيث تحتدم فى نفوسهم الأحلام والأمال فى مواجهة الصعوبات والعوائق ولكن الديوان كذلك يتحدث عن التفاؤل والعزم وإرادة الحياة ودور الإنسان فى تشكيل حياته حيث يقول فى قصيدة عرافة

– يافتنتى ، لاترهبى الغيب الخبئ ولادجاه
هو صنع أيدينا نكاد إذا أردنا أن نراه
غرس من الأفراح والأتراح والسلوى ثراه
نلقى به فى يومنا ونذوق من غدنا جناه
تهب الحياة لنا غدا من مثل مانهب الحياة

الحياة إذن انعكاس لإرادتنا وحبنا لها وعزيمتنا

ثم يخاطب فاتنته فى نهاية القصيدة داعيا إلى ترك التشاؤم والعبوس فى مواجهة هذه الحياةقائلا





– يافتنتى . هذا الشباب تفيض بالنعمى يداه
دفاقة لا اليأس يحبسها ولاوهم العناه
لاتعبسى . ودعى الزمان الطلق يجرى فى مداه
ودعى ابتسامتك الطروب تضئ فى هذى الشفاه
تعن الغيوب ويمسح الماضى عن الدنيا أساه

إن ديوان ذكريات شباب " للدكتور عبد القادر القط يضيف ملمحاً مضيئاً من ملامح هذه الشخصية الخصبة ويضيف إلى الحركة الشعرية الرومانسية تجربة لها خصوصيتها وتميزها الفنى والإنسانى العميق.

دراسة



قصيدة النثر : ملامح جيل جديد

أيمن بكر

فى هذه القراءة لتجارب عدد من شعراء قصيدة النثر الشباب ، سأحاول بلورة بعض الملامح الجمالية التى أظنها فاعلة فى مسار خبرة القراءة ، بعضها يمكن اعتباره من معوقات القراءة ، والبعض الآخر يدخل فى باب محاولة القصيدة الجديدة- التى ما زالت ملامحها تتشكل عبر هذا الجيل من الشعراء -أن تفتح لنفسها مساحات جديدة من الخصوصية.

الشعراء كلهم من شباب مدينة الإسماعيلية ، وقد صدرت مطبوعاتهم جميعا ضمن مشروع النشر الإقليمى المهم الذى تتبناه الهيئة العامة لقصور الثقافة ، وهو ما ساعد على أن تتواتر بعض هذه الملامح التى يمكن إرجاعها إلى سياق النشر ومشكلاته.

١- معوقات القراءة

فى البداية يمكن أن يتسبب تشكيل الديوان الطباعى فى إرباك لبعض العادات البصرية لدى قارئ الشعر ،وهو الملمح الذى يتكرر فى ديوانى الشاعرين السيد إمام «ضحكت فأبرك الفراغ ٢٠٠١ ، وأحمد عبد العظيم «ترفانا الليل الأزرق ٢٠٠١ وهو

الملمح الذى تم تداركه فى ديوانى ياسر محمد عبده «علاقات ٢٠٠١ وإبراهيم محمود «مرايا الوقت ٢٠٠١ ، وأقصد بهذا الملمح تتالى القصائد بصورة مكدسة لاتجد العين فيها متنفسا من بياض ، إذ تبدأ القصائد فى ديوانى إمام وعبد العظيم على الصفحة اليسرى مقابلة لأسماء هيئة تحرير المجلة على الصفحة اليمنى ، بل إن الإهداء فى ديوان عبد العظيم لا يستقل بصفحة وإنما يحتل الجزء الأعلى من الصفحة فى حين تبدأ قصائد الديوان مباشرة فى النصف الأسفل منها ، ثم يكتمل الإحساس بالتكدس حين نجد القصائد تتلاحق دون وجود للفواصل التى أعتادها القارئ إذا انتهت القصيدة فى الصفحة اليسرى ، حيث من المعتاد أن تترك الصفحة اليمنى التالية فارغة ، ثم يبدأ النص التالى على الصفحة اليسرى ، ينكسر هذا التكوين الذى أصبح عرفا بصريا دون مبرر واضح ، فحجم كل ديوان لا يتجاوز بضعا وسبعين صفحة ، أى أنه لا توجد مشكلة فى عدد الصفحات المقررة لكل ديوان .إن ما أحاول الإشارة إليه مقصور على خبرة القراءة فقط ، دونما محاولة دخول أو تدخل فى آليات النشر وظروفه.

غير أن معوقات القراءة فى ديوان السيد إمام تتجاوز الملاحظة السابقة، حيث ستظهر معوقات أخرى أراها مسئولية الشاعر بالدرجة الأولى ، فليس من ضمن فعاليات التأويل أن يقع القارئ فى حيرة الاختيار بين احتمالات مختلفة للدلالة بسبب غياب علامات الشكل (الضمة–الفتحة– الكسرة– ...إلخ) ،إذ يبدو هذا تكليفا زائدا عن مهام القارئ– الثقيلة أصلا –خاصة إذا كان النص لا يعطى قرينة ترجح أحد الاحتمالات . فى مثل هذه الحالة يصبح النص منفتحا بصورة كاملة لإساءة القراءة بعبارة أخرى يصبح النص هو ما يسهل التأويل المفرط ويدعو إليه بالتخلى عن إحدى الإمكانات الأساسية التى تمنحها اللغة العربية لمحاصرة الدلالة المراوغة بطبعها .

وربما تتخذ استجابة القارئ توجها سلبيا بالتخلى عن القراءة كلية.

وفى ديوان «ضحكت» : فأدرك الفراغ «يقع القارئ فى حيرة تحديد الدلالة بدون قرينة نصية فى كثير من القصائد نمثل لها .

يقول الشاعر فى المقطع رقم ١٠ من النص الأول المعنون بـ«قصائد» :

صممت على الخروج فى الواحدة ليلا

كان عسكرى الدورية .

منهمكا .خلف عمود النور
أطفأته
ودخلت

ويمكن للقارئ أن يجرب قراءة النص السابق بتسكين التاء أو تحريكها بالضم فى كلمات (صممت/ أطفأته / دخلت) فى الحالتين لن يجد القارئ مشكلة فى إنتاج الدلالة ،وهو ما يمكنه أن ينتج توجهين مختلفين جدا للتأويل ليسا مبنيين على توجيه من النص بقدر بنائهما على غياب هذا التوجيه للدلالة، وأقصد بالتحديد ما يمكن أن نتفق عليه باعتباره مهمة النص فى التفاعل بينه ووعى القارئ.

من هنا يمكن أن يتم تغييم الرؤية الفنية التى تحاول الذات الشاعرة المنتجة للنص طرحها ، إذ سيقع على عاتق القارئ أن يقوم بما يجب على النص تقديمه كمعطى أول فى عملية التفاعل بينهما .الحالة السابقة يمكن ملاحظتها فى نصوص كثيرة فى الديوان بما أراه منتجا لحالة عامة من الشعور بعدم الثقة من القارئ تجاه ما يفهمه . وقد كان من الممكن أن يكون هذا مقصودا فى حد ذاته إذا كان الشاعر قد نوه له فى بداية الديوان.

يمكن أن يمتد فقدان ثقة القارئ فيما يفهمه إلى الشك فى قول الشاعر فى قصيدة وحدى على حد البحر : «خطفت عيناى صمتها» ، فهل يقصد أن العينين هما من قام بفعل الخطف ، أم أنه يقصد أن صمتها هو الذى خطف العينين ،وما الذى يقصده بقوله «كان توقعى مؤلما حين أسردت الحكاية كاملة» ما المقصود بكلمة أسردت ، وهل هى أسردت أم أسردت أم أسردت (وكلهم اشتقاق خاطئ من «سرد» التى تستخدم مجازا للدلالة على الحكى المتصل ، أما أسرد فكما يقول صاحب المحيط : «أسرد النخل ..ما أضر به العطش من الثمر(١).

ليس المقصود من الملاحظات السابقة تصيد أخطاء اللغة واستنتاج عدم تمكن الشاعر منها ، فهذا أبعد ما يكون عن ما أهدف إليه ،فالمقصود هو رصد أثر عدم الاعتناء فى تقديم النص المكتوب على تجربة القراءة.

المشكلة السابقة بكل تجلياتها تنطبق بصورة واضحة على ديوان ياسر محمد عبده« علاقات» حيث تكثر احتمالات الدلالة نتيجة عدم الاعتناء بعلامات الشكل . ولنضرب مثالا

واحدا لذلك تجنباً للإطالة.

يقول ياسر عبده فى قصيدة خريف:

قالت أحبك

بعدها

نزفت خريفا كاملا

يحتمل حرف التاء فى كلمة «نزفت» أن تكون للمتكلم أو للمخاطب ، وفى كل حالة منهما ستتخذ الشحنة الشعورية المتفجرة من الاعتراف بالحب اتجاها مغايرا : فإما أن الحبيبة هى التى تخلصت من خريفها الداخلى باعترافها ، أو أنه الحبيب من نزف الخريف.

إن ما يدعونى للتركيز على تجربتى ياسر محمد عبده والسيد إمام إبراهيم فيما يتصل بهذه الملاحظة -رغم وجودها فى الديوانيين الآخرين -هو اعتماد كل من الشاعرين على بلاغة التكثيف وبلورة الحكمة فى صياغتهما لتجربتيهما ،وهو ما يجعل لتحديد دلالة كل كلمة وتوجه هذه الدلالة أهمية كبرى ، إذ لا توجد فرصة كبيرة لتحديد توجه المعنى عبر السياق إذا ما قرر الشاعر أن يلجأ إلى بلاغة الإيجاز والتكثيف ،وهو ما سيناقشه الجزء التالى من هذه القراءة.

٢- بلاغة التكثيف

لا ندعى أن التكثيف من السمات المميزة للغة الشعر دون سواه من الأنواع الأدبية ،فالقصة والمسرح وربما الرواية يمكنها أن تتميز بالتكثيف كأحد معالمها الأساسية،ولكن حين يتواجد التكثيف فى الشعر يبدو ذا تأثير خاص على القصيدة ، إذ يقترب بالجملة الشعرية كثيرا من لغة الحكمة والكلمات المأثورة ، وربما الأمثال الشعبية ،والتكثيف بالمعنى السابق يمثل أحد أهم خصائص تجربة ديوانى ياسر محمد عبده والسيد إمام إبراهيم.

فى كلا الديوانين تبدو آليات الأداء اللغوى مركزة على محاولة اختزال التجربة الشعرية فى جمل قصيرة لها سمت الحكمة ، ولنلاحظ القصيدة لصنع جمل حكمية فى قول ياسر عبده:

كيف يعتبرون الكائن الذى يتحدث من فمى

هو ... أنا؟ (علاقات / ٤٤).

الجملة السابقة التى تمثل مقطعا مكتملا تعد إشارة واضحة لحكمة الذات الشاعرة التى أهلتها لإدراك الانفصال عن نفسها ،والنقط بين كلمتى هو ، وأنا ، تشير إلى الاختلاف وربما التضاد بين الكيانين اللذين يسكنان جسدا واحدا ، يمكن أيضا -فى إطار إشارة الذات الشاعرة لحكمتها -أن نعتبر المقطع السابق معبرا عن وهم حضور الذات الإنسانية أمام نفسها طوال الوقت بحيث يكون كلامها الشفوى تحديدا تعبيرا مباشرا عن ذلك الحضور المتوهم ، الطرح السابق يتمثل فلسفة جاك دريدا حول ميتافزيقا الحضور (٢) ،وهو ما يشير أيضا إلى الحكمة.

الملمح نفسه واضح فى ديوان السيد إمام إبراهيم ولنمثل لذلك . يقول الشاعر :

هذه القهوة وهذا الباب.

مدخلنا للذى نريده جميعا(ضحكت /.. / ٣١).

هذا المقطع الكامل يعبر عن حكمة الذات الشاعرة التى تستطيع اختصار - أو اكتشاف اختصار- الأهداف فى هدف نريده جميعا ، كم تختصر طريقة وصول إليه فى باب ربما يعبر عن الرغبة فى التوجه المباشر نحو هذا الهدف والقهوة التى تمثل مزاجا خاصا للذات الشاعرة تراه قادرا على مساعدة الجميع بلا استثناء.

التوجه السابق نحو اختزال التجربة الشعرية فى جمل حكمية يؤدى إلى مجموعة من السمات فى كتابة كل من إمام وعبده ، تهدف كلها إلى إكساب الجملة عمقا دلاليا يحاول أن يكون بديلا لتفصيل التجربة الشعورية عبر تكوينات تصويرية أو جماليات مرتبطة بخصوصية الأداء اللغوى ، بعبارة أخرى يسعى الاعتماد على المفارقة إلى إثارة دهشة عقلية بديلة عن حالة الإمتاع الجمالى الناتجة عن جماليات الأداء اللغوى أو التصويرى . والسمة الرئيسية هو اعتماد أسلوب يبدأ بالتقرير ثم يقدم التعليل ، مثل أن يقول ياسر عبده:

فشل فى أن يحقق دولة
داخل جسده
لأنه غير قادر على منحها
سيادة كاملة على أعضائه

يقول السيد إمام في(علاقات / ١٥)

إنه يعتمد على طرافة التعليل في صنع العلاقة غير المعتادة التي تقود إلى العمق الفكري الذي يقود بدوره إلى الدهشة . هذه اللعبة الأسلوبية تتكرر تقريبا في معظم مقاطع ديوان عبده مع بعض التنويع في طريقة وأداة التعليل ،كقوله:

يبدو أنها خرجت

وتركت الصباح عاريا مكشوفا

وقتيلا على حد قول المحقق

لذا

أعتقد البعض بأنهم يرون بوضوح(علاقات /١٨)

التقنية نفسها يستخدمها السيد إمام حين يقول:

شدني من الوراء

كنت مباليا

لاحتمائي بعطرها الفذ(ضحكت / ٢٤)

أو قوله:

دائما تطلب الورد

من بائع محدد

لأنها تشك في رائحة

الزهور الأخرى (ضحكت ../١٨)

النماذج السابقة تسعى تقريبا لتحقيق الهدف نفسه : وهو صنع عمق دلالي عن طريق علاقة مدهشة يعتمد إدهاشها على تقرير يتلوه تعليل غير معتاد ، يدخل القارئ بصورة مفاجئة في دائرة التخييل.

يعتمد السيد إمام أيضا على المفارقة ، بل يبدو مفتتنا بها ، للمفارقة المعتمدة على أسلوب (على رغم كذا .كان كذا) أو (كان كذا.. غير أن كذا)

يقول:

الرجل الشائب

يبحث له عن مخرج

قريبة هى المساعيد

لكن الدور غير مفصل هندسيا (ضحكت../٢٦)

وعلى الرغم من عدم وضوح الدلالة تماما بالنسبة لى فى المقطع السابق .فإن ما يعنينى هو الإشارة إلى استخدام المفارقة فى صنع العمق الفكرى الذى يقود إلى الادهاش البديل كما سبق أن طرحت.

لكن بلاغة التكثيف مخادعة إلى حد كبير لأنها مغرية بقصرها ووضوح أساليبها ،فى حين يكون الإتيان بجديد فيها أمراً صعباً ، كما أن تركيبة المفارقة أو التعليل يمكنهما أن يقودا الشاعر المطمئن أكثر من اللازم لامتلاكه القدرة على إتيان بلاغة التكثيف ، إلى تقرير ما لا يحتاج التقرير ، أو تشكيل دلالات غاية فى الشيوع والعادية باعتبارها مدهشة . يقول السيد إمام:

كبسولة «الأنتى بيوتك».

تقلل رغبتى فى الاشتعال

والحبة الزرقاء تحثنى بغير ذلك(ضحكت ../٢٧)

ثم ماذا ..؟ يقصد الشاعر غالبا بكلمة «الاشتعال» اشتعال الشهوة الجنسية ،و«الحبة الزرقاء» هو–حسب معرفتى –الاسم الشعبى لحبوب الفياجرا التى تستخدم لعلاج الضعف الجنسى ،والسؤال مرة أخرى : ثم ماذا ..؟ فمن المعروف أن المضاد الحيوى (الأنتى بيوتك) يرهق الجسم كله بكل وظائفه الحيوية ومنها الرغبة الجنسية ،فى حين تنشط الفياجرا هذه الرغبة أو تقوى أداءها ،فما الذى أضافه السيد إمام هنا ؟ أو ما الطريف العميق الذى يدعونى للاندهاش؟.

من ذلك أيضا قوله:

عادة ما تطلب القهوة

وقت الخلوة

لكننى مستغرب

من هذا الشجن

الذى يكسو عينيها

ويضفى على خديها حمرة

كالبنات العذارى

ليتها لى..

النص السابق يمثل مقطعا كاملا ، ولا أدرى بالضبط ما فائدة «لكننى» فى السياق السابق ؟ فالكلمة تتطلب درجة من التناقض أو المغايرة الدالة بين ما قبلها وما بعدها ، فما التناقض بين شربها القهوة وقت الخلوة والتعجب من الشجن الذى يكسو عينيها؟.

فى الغالب تدخل الذات الشاعرة فى مساحة وهم مزدوجة ، فمن زاوية أولى تتوهم الذات الشاعرة طرافة وتناقضا بين دلالات ليست كذلك ،ومن زاوية ثانية تتوهم أن القارئ سينظر للدلالة من زاوية الطرافة الموهومة نفسها التى تظنها الذات الشاعرة فى الدلالات.

الملمح نفسه نجده لدى ياسر محمد عبده حين يقول:

كل صباح

أفتح نافذتى

يدخل ضوء الشمس

ولا تدخل أية شمس

يدخل فى رئتى دخان العربات

ولا تدخل فى رئتى أية عربات (علاقات/٩)

المفارقة الدالة فى المقطع السابق أن شعاع الشمس لم يعد يشعر الذات الشاعرة بالشمس ، التى تفرض أن دخول شعاعها هو نفسه دخولها ، ولكن ماذا عن العربات ؟ هل يفترض أن تدخل ٠الرئة؟ أم هل من المفترض أن يكون دخول دخانها دليلا على دخولها كالشمس ؟ ما أظنه هو أن الذات الشاعرة قد انساقت خلف تركيبة المفارقة لتسقط فى الوهم المزدوج الذى أشرت إليه توا .

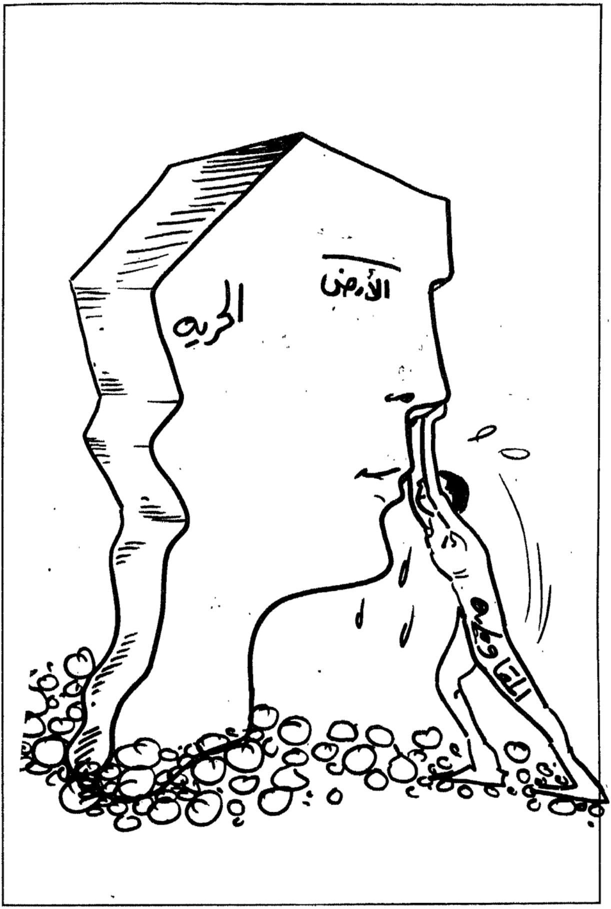
من ذلك أيضا قول الشاعر :

مات

دون أن يفعل شيئا

يستحق عليه الموت (علاقات / ٣١)

أو:


الأرض
الحرية
المقاومة

كان يبكى
فقط
هذا كل ما حدث (علاقات / ١٧)

السطور السابقة تمثل مقاطع كاملة ،وما يبدو لى هو أن الذات الشاعرة تحاول أن تفرض الدهشة على المتلقى لتوهمها أن ما تطرحه مدهش.

لا يعنى ما سبق عدم قدرة الشاعرين على صنع المفارقة أو فشلهما التام فى استثارة الدهشة مما يقدمانه من أحاسيس عميقة ودقيقة ، فكلاهما قادر على إتيان المعنى المكثف المدهش حقا .من ذلك قول ياسر عبده:

فى عالم الفراغ
أسير متخفيا (علاقات ٥٥)
أو قول السيد إمام)
نصف ساعة أبرر
موقفى للبنفسج
عن علاقتى بالزهور الأخرى(ضحكت /٣٤)

المقطعان السابقان لهما من الطرافة ما يثير الدهشة ،فالأول يحوى مفارقة حقيقية بين فراغ العالم وتخفى الكائن بما يوحى بمنتهى الفزع والانسحاق فى جملة شديدة التكثيف .أما المقطع الثانى فيشير إلى علاقة خاصة بين الذات الشاعرة والعالم تعكس تصور الذات عن لا أحادية الوجود والعلاقات أيضا فى عبارة مكثفة موحية.

غير أن بلاغة التكثيف حين تتحول إلى الملمح الرئيس فى الكتابة تهدد بالقضاء على تميز الأسلوب ، بمعنى أن التكثيف الشديد نتيجة دقة استراتيجيات انتاج المعنى التى يستخدمها غالبا ما يستخدم الذات الشاعرة لصالح أساليبه ،أكثر مما تستخدمه الذات الشاعرة لإنتاج أساليبها الخاصة فى تشكيل الدلالة.

يمكن أن نختبر هذه النقطة الشائكة بأن نحاول المزج بين أكثر من تجربة يستخدم فيها الشعراء بلاغة التكثيف فى محاولة لإدراك الفروق المميزة لأسلوب كل كاتب ولنحاول هذا مع ياسر محمد وعبده والسيد إمام إبراهيم.

٣-نرفانا الليل الأزرق والبحث عن الصيغة الشعرية

فى ديوان أحمد عبد العظيم «نرفانا الليل الأزرق » هناك أكثر من شاعر ، أو لنقل أكثر من مشروع شاعر يضرب كل مشروع منها فى طريق تختلف عن الطرق الأخرى.

وسأحاول فيما يلى أن أقف على تعدد الأساليب والتوجهات فى ديوان عبد العظيم بوصفها جميعا بدايات مشروعات لم يكتمل أيها.

ما الفرق بين السرد القصصى والسرد فى الشعر؟ السؤال يبدو أكثر اتساعا من أن نناقشه فى هذا السياق ، إذ تدخل القضية فى مشكلات التجنيس وقضايا الأنواع الأدبية ، غير أن ديوان عبد العظيم يثير بعض مشكلات فى هذا السبيل.

يمكن أن نقف فى السؤال السابق على تصور أولى وهو أن السرد القصصى يكون هدفا فى ذاته ، بمعنى أن الأخبار عن الأحداث وطرائق تركيبها داخل النص وطبيعة المنظور الذى يرى ..إلخ ذلك من تقنيات السرد تكون هى الأساس فى النص ،وتحاول النصوص أن تتمايز بناء على خصوصية العناصر السابقة ،أما السرد فى الشعر فيبدو سردا مستخدما من قبل الذات الشعرية لابراز لغة الشعر وجمالياتها ، أو لتكوين مساحة شعورية مغايرة عن تلك التى تصنعها الغنائية منفردة ، بعبارة أخرى يكون السرد فى الشعر –بكل عناصره القصصية–مختزلا ومستخدما كأحد أدوات الشاعر فى تشكيل عالمه الشعرى ، فلا يكون المناط فى القصيدة على ما تبوح به من أحداث ،حتى وإن توشحت هذه الأحداث بلغة مجازية.

نصوص أحمد عبد العظيم تتراوح بين استخدام السرد والوقوع الكامل فى براثن آليات السرد القصصى ،والمشكلة الحقيقية أن الذات الشاعرة– وأصر على كونها شاعرة –تتوهم أن تحويل لغة السرد إلى لغة مغرقة فى مجازيتها يمكنه أن يصنع تحولا مقابلا فى النوع.

يمكننا أن ندلل على ما نذهب إليه أولا على مستوى التيمات السردية الصغيرة ، ثم نأخذ مثالا من قصيدة كاملة.

فى قصيدة جبر النرفانا تهدف بعض الصور المجازية إلى توصيل المعلومة فقط، ولكن بصورة مغايرة يمكن أن نجدها بيسر داخل أى نص قصصى يهتم بأدائه اللغوى . يقول:

كانت نوافذ نعله

تستنكر الإغلاق فى وجه أطفال الحصى (نرفانا ../٤٤)

هل يمكن أن نفهم من ذلك أن الشاعر يريد أن يخبرنا أن حذاء «الشخصية» كان مقطوعا يدخل من فتحاته الحصى الصغير..؟ ثم ماذا ؟ هل الغرض أن يوصل المعلومة؟ وما الفرق إذ قال «كان الحصى الصغير يدخل من شقوق فى نعله؟ هل إلباس الفكرة ثوب مجاز مكثف يخرجها من سرديتها؟.

كالمثال السابق يقول عبد العظيم:

كانت سجائرها تقبل بعضها

قبل الذهاب عن الشفاه

إلى احتفال المنفضة (نرفانا ../٥٥)

الهدف هو الاخبار عن الحدث أو الملمح فى الشخصية ولن يحدث فرق أن يقول أنها كانت تدخن سيجارة حتى إن المنفضة كانت متخمة . القضية ليست فى الإدانة أو الاتفاق ، فقط أحاول أن أقف على منطق الكتابة.

السرد أيضا يوجد فى هيئته الكبرى- «كمحاكاة سميوطيقية» لسلسلة من الأحداث المترابطة زمنيا وعليا بطريقة دالة أو ذات مغزى(٣) ولنلاحظ أن التعريف السابق لم يقف عند كيفية الأداء اللغوى ، فهو يعرف السرد من زاوية استخدام اللغة عموما وطبيعة المنطق الذى تترابط به« الأحداث» يمكن أن نطبق التعريف السابق على نصوص «صوت خطوات بالخارج» و«تفاصيل اليد الصغيرة».

فى النص الأول يتم وصف الأحداث من وجهة نظر الشخصية الرئيسية الراقدة فى مكان ما نكتشف بعدها أنه القبر حيث يمر فوقه التربى والمعزون وأخيرا بعض طلبة كلية الطب الذين سيشترون الجثة فيما يبدو(٤).

وفى النص الثانى يحاول عبد العظيم اختزال دورة العلاقة العاطفية الهشة فى ثقافتنا ، تلك التى تبدأ بالتوهج الشديد وتنتهى بالفشل بسبب الروتينية القاتلة (٥).

التكوينات الأسطورية والكائنات ألتى ينهض عليها عالم القصيدة هما أهم سمات المشروع الثانى لدى أحمد عبد العظيم.

لنلاحظ كيف تتخلق الكيانات بصورة شعرية قائمة على المجاز . يقول فى قصيدة الترنح بين شقى الصعود :

مدينة تحصرها المدينة،
والأرض يرأبها خواء أو خلاء أو نيام
وحرير الروح يبارح أنسجة الجسد المتشرنق
يلتف على عنق فراشات تصعد
تهرب .. تصعد .. تهوى
تسعى أن تكمل ثوب الكون بحمل حرير
والزمن يصعر خد دقائقه الملساء
لوجهى(نرفانا ../٥٧).

ما الذى يحدث هنا ؟ إنه كون شديد الخصوبة من مجازات تخلق كياناتها الشعرية ، وتتداخل فيها الذات الشاعرة بمنطق هذا المجاز ،وليس بمنطق العالم المتشح بالمجاز كما هو الأمر فى الأمثلة السابقة.

القصيدة تحقق إشباعا خفيا ، إشباعا يعتمد على ما هو شعرى وتستمر على هذا المنوال الشفيف مصورة تجربة شعورية أشبه بمحاولة الانتحار أو تخيل خروج الروح من الجسد .هذا التوجه فى الكتابة يبدو أحد محاولات الذات الشاعرة التى لم تستقر عليه بعد ، فهو لا يحقق التميز الكامل الذى يسعى إليه كل شاعر ، ألا يعتمد عالم عفيفى مطر وأدونيس ورفعت سلام وحلمى سالم وغيرهم على منطق خلق كيانات من المجاز المكثف لها قوانينها الخاصة فى الفعل والانفعال ؟.

ولكن كيف انعكس تعدد المشروعات على التقنية ؟.

يتجول عبد العظيم بحرية بين تقنيات الشعر المتعارف عليها ولكن دونما تجانس أو منظور فى ، فهو يلتزم بالعروض أحيانا ، ولا يلتزم أحيانا أخرى (داخل النص الواحد) ، يقول فى قصيدة حتى إشعار آخر:

كانت الريح المسنة
تمشط رأس المدينة
والسحب من فرط الشتاء قد ارتدت
زيا ثقيلا موحشا
وتصارخت عند المخاض

فأبرقت للأرض مولودا غبيا

المطر مولود غبى.

هكذا ينتقل الشاعر بين تفاعيل ثلاثة ونثرية واضحة فى سبعة أسطر .

هل يمكننا أن نميز هنا بين عدم التمكن من الأداة والتجريب ؟ ؟ نعم فتجاوز الأداة والتخلى عنها ، لا يتم سوى بالامتلاك فالتجاوز وليس بالقفز .

ليس هذا فقط ، وإنما يمكن ملاحظة التنقل بين الغنائية البسيطة حد التكرار ، والعمق الشديد فى تناول الألم وصياغته ، ويكفى أن نقارن بين قصيدتى رسالة من هذا الآخر ، وقصيدة الترنح بين شفتى الصعود بالترتيب.

هل يمكننا الآن أن ندعو القارئ لانتظار الصيغة الشعرية الواعية بذاتها (أو الصيغ) التى ستستقر عليها تجربة أحمد عبد العظيم الواعدة؟.

٤- النقد الثقافى شعراً

هذه تجربة لافتة فى وضوح توجهها ، هل يؤخذ ذلك لها أم عليها ؟ لا يهم فالشاعر يعرف من أين ينطلق وما الذى يبغيه من الكتابة.

لنبدأ من العنوان «مرايا الوقت» الذى يشير إلى أكثر من دلالة ، يرشح الديوان بعضها ،فالشاعر يبدو مهموما بأن ينعكس العصر فى شعره ، إنها مرايا الوقت الذى نعيشه ، لكنها تلبس رؤية الشاعر ، بعبارة أخرى إنها مرايا اللحظة الحضارية على مرآة الذات الشاعرة.

الذات الشاعرة لا تبدأ رصدها بحيادية ، فالرؤية مكتملة قبلا ، لذلك يبدأ الديوان بألم ممض فى سطوره الأولى :

هذه ممالك الوقت

تستبيح انخطافك

والمدى

يسكب ملحه فى جرح العبارة(مرايا ../٧)

العبارة إذن مجروحة متألمة، إذ هى مقبلة على قول مرير ، فالذات الشاعرة فى القصيدة الأولى تعلن اغترابها عن واقعها الحضارى ، بل وانسحاقها

تحت وطأة قسوة هذا الواقع:

فهل إذا ما رتلت أسماءك
فى عتمة الحزن
ستقذفك الشوارع..
على صدر امرأة تفكك حسنها على رمل جسمك
ويطيب ثغرها جرح روحك
أم تظل يا بن فوضى الاعتقادات
حبيس مساحة الوهم
تصطفيك فيها البلاد
فتصير البلاد
تروح فيها فى غفلة النشوى
تزين جيدها بالمواويل
وزهرة دفلى من دمك
غير آبه بالماء
إذا انشق شارعا
تقبل منه توارخ الخيانة (مرايا ../ ٧-٨).

إنه يعرف أنه موهوم ، وأن البلاد ليست بهذا الدفء ، وأن التواريخ -التى يبدو أنه سيعكسُها على مرآته -هى تواريخ خيانة «تحاصر الفرح» نحن إذن أمام تجربة تعرف توجهها منذ اللحظة الأولى.

الذات الشاعرة ليست وحيدة منفردة بألمها وغربتها شأن الكثير من الذوات الشعرية المعاصرة ، بل إنها تتدثر طوال الوقت بالرفيق / الأنثى التى تشاركه تقريبا كل مشاعره: :

لا شئ يا رفيقتى
فى غابة الأسمنت نألفه
قلبها الفارغ
يأكله الحديد والآلات الحاسبة
وجسدها الممدد على المقاهى

يضج بالغرباء (مرايا ../١٤)

إنها شريكة الألم والغربة ، لكنها أيضا تلعب دور من يكشف كل منهما، الرفيقة أقرب لأن تلعب أحيانا دور المرأة التى ينعكس فيها ألم الشاعر ورؤيته ، إنها تكتشف مدى اغترابهما عن الوقت ومدى قسوة ذلك الوقت حين تقول:

فهذا الوقت موغل فى القساوة

يفتت قلوبنا

ويظل يدمغنا بالخطيئة

فدعنا ننوب فى قوافل العابرين (مرايا .. ١٥)

ثم هى تطرح أحد الحلول الممكنة ، وهى أن يذوبا فى القطيع لأنها تعرف أنه «لا فراديس تحتوينا».

ولكن كيف يرى الشاعر واقعه الحضارى ، يبدو أن ذلك معلن فى بداية قصيدة «بين أقواس دمنا المضاعفة» حيث يقوا :

لديهم ما يكفى

من القهوة

والقبور..

ومقاعد للمعزين..

فعلام التذمر إذن؟

توقيع:

هولاكو الجديد(مرايا ..١٩)

أنه واقع مرير مستسلم فى انتظار الانتهاك دون أن يحرك ساكنا ، ولا شئ يملكه الشاعر ، إنه مدجج بالتفلسف «ملكا للدعارة واللغو المنظم» (مرايا ../١٩) لكنه لا يستسلم إذ سيلعب دور من ينفض عن الخارطة (هل تقول خارطة الزمن العربى؟) خفراءها ليجوب «ناصية التوحد» .نعم إنها خارطة الزمن العربى بدليل أن الذات الشاعرة ستذهب فى زمنها الخاص :

إلى مدينة الزيتون..

تنزع عنها ثوب الحداد

وتطرد القردة أعداء البشر(مرايا .. ٢١)

إلى هذا الحد من الوضوح تريد الذات الشاعرة أن تصل فى رؤيتها وتعبيرها عما تراه ؟ هل يمكن أن يصل التساؤل هذا الحد من الوضوح حتى تثق الذات الشاعرة أنه مفهوم؟.

قل لى:

بأى وجه ستلقى الأطفال

فى الخليل

والدمع فى شتائهم مجمرة ؟.

...

أحقا طال عليهم الأمد

أم أنهم للخيانة عاشقون ..؟؟ (مرايا ..٣٢/٣١) الاستفهام من الباحث).

التجربة تنتقد اللحظة الحضارية / الزمن العربى الراهن ،وتطرح لغة متماسكة ، وفنيات ناضجة إلى حد بعيد ، لكن الرؤية تؤول إلى فكرة المخلص ، إنها تنتهى إلى طرح تصورات الزمن العربى القديم عن البطل الفارس ، الذى يستطيع تحويل كل شئ مرير إلى نقيضه المبهج بمجرد حضوره. يقول:

فإلى متى يخرج القتلة

من شقوق الخيانة

يستبيحون شوق أنسجتى

فى لحظة الصحو للغناء

وأين هذا الفتى الذى نبأتنى عنه؟.

يهش الليل من الدروب المستكينة.

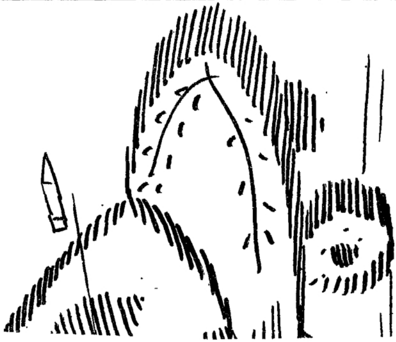
يكسر قيد الصوت المهدد

فينطلق يشق الفراغ

ليعلن ثورته

تحرر الموتى من قبر ذاكرتى

ويدخلنى ممالك الربيع



هل حقا تراه يجئ(مرايا ../٢٧)

هل حقا تطرح التجربة بدائل للزمن العربى يحول أزمته إلى شئ قابل للفهم ؟ أم أن التجربة اكتفت بالوصف ؟ إن قصيدة ملهاة فى حانة الموتى تحاول أن تقدم وصفا شاملا لأمراض الثقافة العربية ، وأشعر أنها نجحت إلى حد بعيد ، ولكن هل نجحت -أو أية قصيدة أخرى -فى طرح تصورات عن الحل؟.

هوامش:

١) القاموس المحيط للفيروز ابادى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٣ /١٩٩٣ ،١ ،ص٣٦٧.

٢) فيما يتصل بفكرة دريدا حول ميتافيزيقا الحضور المرتبطة بالكلام الشفوى انظر على سبيل المثال.

سارة كوفمان- روجى لابورت ، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا ، ترجمة : إدريس كثير وعز الدين الخطابى ، دار أفريقيا الشرق ، المغرب ، ١٩٩١ ص١٥ وما بعدها.

٣) التعريف السابق يمكن اعتباره أحد أشهر تعريفات العمل السردى . أنظر ١ نص التعريف فى :

Susana Onega& jose Angel Garcia Landa , Narratology, longman Publishing , london and New york , 1996 , p3.

٤)انظر نص القصيدة فى الديوان ص ص ٢٥- ٢٩.

٥) أنظر نص القصيدة فى الديوان ص ص ٣٨ -٣٩.

رسالة



عن الحداثة والتبعية

وليد الخشاب

مونتريال ٢٠٠٢/٤/٥

العزيزة السيدة فريدة

تحية لك من مونتريال ، قرب الجليد الذى بدأ يذوب. عبر الإنترنت أقرأ لك فى " الأهالى" من وقت لآخر . آخر ماقرأت كان بتاريخ ٣/٢٠ ، وكنت تنتقدين المتشدقين بتحديث مصر ، الراغبين فى تجميل الواجهة بغية استرضاء أصحاب الأعمال . كان تحليلك صائبا وموجعاً فى آن ، ويجعل المرء يترحم على أيام اسماعيل الذى كان تابعاً تبعيةً مخزية وسفيهاً ومتسلطاً ، لكنه ترك بنيةً ما : بذخاً لاينفع : قصور ، كورنيش الاسكندرية ، حدائق ، لكنه بذخ ذو فائدة " حضارية" . أما سفهاء التحديث فأقصر مايصنعونه أن يعيدوا طلاء ماأسسه إسماعيل أو ناصر ، أو أن يحلوا المكيفات محل

المروحات.

المخطط نفسه يرتسم عليه تاريخ مصر منذ بدايات التحديث ، عندما بدأت الدولة الحديثة فى التشكل أيام محمد على : يتعاظم الجيش المصرى فيضرب فى نوارين ويقيد فى لندن ، ثم تغرق مصر فى الديون فى عهد اسماعيل . كذلك أيام ناصر : يتأسس جيش قوى فيستدرج إلى قتال ضد المرتزقة فى اليمن ثم إلى فخ ١٩٦٧ ، وبعدها تغرق مصر فى الديون على يد السادات. ليس الأمر مخططا بمعنى المؤامرة ، بل بمعنى الهيكل الذى تتشكل عليه عملية دخول مصر إلى الحداثة : كيف تدلف مصر إلى مسارات الرأسمالية العالمية حاملة الحداثة ، دون أن تنصاع إلى شروط وآليات هذه الرأسمالية ، ألا وهى : ألا تحتفظ أية قوة إقليمية بآلة عسكرية إلا فى حدود خدمتها لصالح الرأسمالية صاحبة الحداثة ، وأن تظل كل القوى الإقليمية فى خدمة الاقتصاد الرأسمالى العالمى؟

لم يكن جيش محمد على يضر الرأسمالية فى شئ ، بل كان يسهم فى إضعاف الدولة العثمانية بحروبه فى الشام ، مما ساعد على إخراج تركيا فعلياً من سوريا ولبنان – معه سيادة اسمية – وفتح الطريق لهيمنة حقيقية فرنسية وإنجليزية فى المنطقة.

لكن أن يقيم إمبراطورية مصرية فى المنطقة :لا . عندئذ يضرب على أصابعه ، لأن السوق لأوروبا لا لمصر ، لم تمانع أوروبا فى أن يبنى محمد على مصانعه ، ولامانعت أمريكا ولا الاتحاد السوفيتى أن يبنى ناصر مابنى – لأنهما كانا يؤسسان بنية تحتية لابد منها ، إما لاقامة قاعدة اقتصادية مستقلة ، كما تمنى المحدثان الكبيران ، أو لخلق ارتباط بالسوق الرأسمالية ، كما كانت تخطط قوى الشمال ، لافرق هنا بين رأسمالية السوق الغربية ورأسمالية الدولة البيروقراطية – إلا من حيث وحشية الأولى فى ربطها مصر بآلياتها.

هكذا يبدو وكأن الدخول الى الحداثة محكوم بقدرية التبعية . هكذا يبدو سقوط اسماعيل فى أحضان الغرب نتيجة لتحديث محمد على – لأن منجزات محمد على هى التى خلقت الاحتياجات التى لباها اسماعيل بالاستدانة . كذلك كان محتوماً أن يسقط

السادات فى شرك التبعية ، ليواصل الحفاظ على ماحققه مشروع ناصر التحديثى . ليس هذا التحليل تبرئة لمستبد متخلف وللص تآمرى عميل ، بل هو مراجعة للتاريخ ترى أن أى خلف لمحمد على أو لناصر كان سوف ينتهى الى نوع من التبعية - جريمة اسماعيل والسادات هى أن التبعية كانت عبودية مزرية ولصوصية مخزية ، بينما كان يمكن أن تكون التبعية بقيادة غيرهما" أقل مهانة" مثل تبعية إنجلترا لأمريكا اليوم ، أو تبعية كندا لأمريكا . وبهذا المعنى ، لولا العالم ثنائى القطبية ، لم يكن ناصر بقادر على الاحتفاظ باستقلال مصر آنذاك لو انفرد به الاتحاد السوفيتى لصنع بمصر ماصنع بالمجر وتشيكوسلوفاكيا ، ولو انفردت به أمريكا لصنعت بمصر ماصنعت بعد انفتاح السادات.

يدور بذهنى هذا الهذيان بمناسبة مايحدث فى فلسطين : المؤسسات فى البلاد العربية كلها تقف مكتوفة الأيدى أمام وحشية دولة إسرائيل ، رغم الغضب الشعبى العربى العارم - حتى فى السعودية ، البلد المحافظ . لكن هل المؤسسات قادرة على أن تشن حرباً على إسرائيل لتدافع عن الفلسطينيين؟ هل الأنظمة تغمض أعينها عن معاناة الفلسطينيين لمجرد أنها أنظمة عميلة أو ورقية أو ذنبية؟ أظن أن الأنظمة العربية جميعها أثبتت جبنها وعجزها واستبدادها . لكن هل كان هناك بديل فى ظل غياب الاتحاد السوفيتى وفى ظل حداثتنا العربية العرجاء؟ نعم يمكن للعرب أن يمنعوا تصدير النفط ، لكن دول الأوبك الأخرى لن تلتزم بالضرورة بهذه السياسة . وهل يمكن لأنظمة الخليج أن تمنع النفط وكثير منها تحت احتلال عسكرى أمريكى ؟ نعم يمكن أن يشكل التهديد العسكرى ضغطاً سياسياً على إسرائيل ، لكن هل يستطيع الجيش السورى والجيش المصرى أن يهددا إسرائيل -ولو مجرد تهديد بعمل عسكرى؟ للأسف لا . لأن الجيش الإسرائيلى أقوى تقنياً من الجيوش العربية ، ولأنه يملك الرادع النووى ،ولأنه قد لا يحتمل حرباً طويلة فسوف يلجأ إلى الوحشية -ضرب السد العالى مثلا(وهو تهديد أطلقه بالفعل رسميون إسرائيليون)- بالإضافة إلى أن حربا مع إسرائيل سوف تهدد اقتصاداً هو متهالك أصلا (لاسيما فى مصر).

ما العمل إذن ؟ أن نستمر فى تبعيتنا وتخلينا عن فلسطين؟ لا وألف لا . لابد أن نفهم

أن الظروف السياسية الدولية والعولة وانكسارات المشروعات الاشتراكية لا تعنى الاستسلام للتبعية ، لكنها تفرض أدوات جديدة فى النضال وأهدافا جديدة فى الحركة ووعياً بـ« حدود» استقلال الفرد والمجتمع ما دام قد دخل دائرة الحداثة.

لن نستطيع انتظار أن تفهم الأنظمة ، ولن يفيدنا أن تحدث تغييرات فى أنظمة الحكم -بتأييد شعبى أو بدون ، بثورة شعبية أو بدون-لأن هذه التغييرات لن تأتى إلا بأنظمة عسكرية ذات صبغة إسلامية ، أول ما سوف تفعله هو قمع المعارضة-وربما يحدث ذلك بتأييد من بعض الشرائح الشعبية التى قد تنساق للغوغائية ، فرحة بالتغيير وبالوعود بالقضاء على الفساد «القديم» ، بانتظار أن يتأسس الفساد «الجديد» -تماماً مثلما حدث فى العقود التى تلت يوليو ١٩٥٢ فى مصر.

ما العمل إذن؟ الضغط على الحكومة لتسمح للمتطوعين بالنفاذ إلى غزة ؟ لن تقبل الحكومة ، لأن ذلك عمل عسكرى ضد إسرائيل . أن نتظاهر؟. هذا أضعف الإيمان .وعلى كل حال فالحكومة المصرية تقمع المتظاهرين لعلمها أن التظاهر ظاهرة مساندة -لا شك فى صدقها- لفلسطين ، و باطنه السخط الشامل على نظام الحكم . وعلى كل فلم تغير المظاهرات شيئا جذريا فى مصر، منذ يوليو ١٩٥٢ ، حتى أيام مظاهرات ١٩٦٨ . ربما كان الاستثناء هو مظاهرات ١٩٧٢ ، المطالبة بالحرب ومظاهرات ١٩٧٧ المطالبة بالخبز . لكن هذه الانتفاضات لم تغير سياسة الحكم وعلمت النظام كيف يتدرج فى ممارساته الرأسمالية والتابعة دون أن يستفز كافة الطبقات مرة واحدة.

أعتقد أن الواحد منا ينبغى أن يغير نظرته للزمان : يبدو تحرير فلسطين أمراً لن يراه هذا الجيل بعينيه . لكن لا يعنى هذا أن نستسلم لواقع الاحتلال . يعنى فقط أن يكون الهدف هو الحفاظ على الوجود الفلسطينى وعلى وعيه بحقوقه .من المحبط أن يعترف المرء أنه لا هو ولا جيله سوف يشهدون تحرير فلسطين عسكرياً . لكن لابد أن نعى أن «الإرهاب» -وإن شكل ركنا فى المقاومة ، بسبب اختلال الموازين الفادح بين جيش نظامى حديث وبين سكان عزل- لن يحقق التحرير، بل وقد يشكل ذريعة لطرد الفلسطينيين من أرضهم- إما فعلاً ، أو بتدمير البنية التحتية بحيث يصبح العيش فى المدن الفلسطينية

مستحيلاً– وهى سياسة دولة إسرائيل الحالية.

بهذا المعنى يصبح التعليم والتثقيف وتسهيل أمور الحياة اليومية–ولو تحت الاحتلال–هى أولى الخطوات على طريق تحرير فلسطين . أى إحباط أن يقر المرء بذلك! ،أن يرى أن فلسطين لن تتحرر قريباً ، وأن المقاومة ينبغى الا تركز على السلاح بل على التعليم! لكنها الحقيقة فى رأيي– فى ظل اختلال ميزان القوى العسكرى ، لن يحصل الفلسطينيون على حقوقهم إلا بضغط سياسى عالمى ،وهم لن يحققوا هذا الضغط إلا بالعصيان المدنى والتظاهرات الشعبية السلمية . لكن لكى نصل إلى هذا الهدف، ينبغى أن نجاهد لكى لا تصير ظروف الحياة فى الأراضى المحتلة سيئة لدرجة أن تطرد سكانها ، ينبغى أن نجاهد لكى يتعلم الفلسطينيون كيف يخاطبون الرأى العام فى البلاد الأخرى . الفلسطينيون أصحاب حق– لكن للأسف– وياللظلم –لا يكفى أن يصرخوا مطالبين بحقوقهم ، بل ينبغى أن يتحدثوا وفقا «لثقافة» من يخاطبونه ،حتى لو أدى ذلك إلى أن يكظموا غيظهم المشروع . ولكى يتحقق هذا لابد من تعليم معين وتربية معينة . لا يكفى أن تقرر وزارة التعليم الفلسطينية مناهج تاريخ تذكر الشباب بالأرض السليبة – فهم يعرفون القصة بدون مناهج .الأهم أن يتعلم الفلسطينى كيف يطالب بحقوقه .من حق الفلسطينى أن يقاوم الاحتلال بالعنف . لكن إن كان العنف فى غير مصلحته ، فالأفضل أن يقاوم الاحتلال بالسياسة –وهذا يتطلب تثقيف الشباب الفلسطينى قانونياً وسياسياً ، بل حتى على مستوى التظاهر : هناك أمور ينبغى أن يتعلمها الشاب كى لا يستفز الجندى المسلح ، كى يقلل من الخسائر إذا ما هاجمه جنود مكافحة الشغب.

هذا على المدى القريب . يوما ما، سوف يتشكل جيل مثقف قادر على أن يطالب بحقوقه وفقاً لآليات سياسية وقانونية – إن ظل ميزان القوى العسكرية مختلاً . لكن حتى يتشكل هذا الجيل ، ينبغى أن يحافظ على حياته – بمعنى ألا يستهلك فى أعمال تهدد حياته بالخطر – وأن يحافظ عليها فى فلسطين – بمعنى ألا تسوء ظروفه لدرجة تضطره للهجرة.

يقول "دولوز" و"فوكو" إن الحياة" أصبحت المعلم الأول لمقاومة بطش السلطة – أية

سلطة . مجرد أن يستمر الفلسطينيون فى الحياة على أرضهم – ولو تحت الاحتلال – فهذا أكبر تحد للاستعمار الإسرائيلى. ويقول " قطارى" رفيق "دولوز" إن الثورة الأكثر تأثيراً ليست الثورة المعروفة، التى تغير نظام الحكم ، بل " الثورة الجزيئية" التى لاتحدث تغييرات فى بنية الحكم بشكل مباشر وفورى، لكنها تحدث تغييرات ثورية طويلة المدى فى نسيج المجتمع . بهذا المعنى ، فالثورة النسوية من أجل المساواة مع الرجال ثورة جزيئية ناجحة: فقد وقعت مظاهرات ومصادمات مع الأمن ، لكن العامل الرئيسى فى النجاح هو التوعية : الخطبة فى المحافل، دراسة أوضاع المرأة فى الجامعات ، الكتابة فى الجرائد، المناقشة مع السياسيين ومع " الخصم" (الرجل) ، وكذلك تغلغل المرأة فى سوق العمل بحيث صارت قوة لها وزنها.

هل بمثل هذه الوسائل يمكن تحرير فلسطين ؟ نعم . لكن ليس غداً ولابعد غد. ومع ذلك ، فما المانع أن نراهن على هذه الوسائل ، مادمنا لانملك غيرها كثيراً؟ عيب الحداثة أنها ربت فينا عبادة " الإنجازية" . بمعنى أننا إن لم ننجز تحرير فلسطين حالاً أو خلال عشر سنوات ، نشعر بالفشل ونستسلم أو نغضب فنقوم بأعمال يائسة . وهذا ماحدث لعرفات . لم يكن الرجل – فى رأيى – مجرد شخص حريص على أن يحكم دولة ولو كانت شبراً ، مثله مثل " زملائه " من الحكام العرب الذين يخالطهم منذ زمن . بل كان كذلك حريصاً على أن ينجز شيئاً ، لأنه لايلتفت إلا للأشكال " المؤسسية" فكان همه أن ينشئ شبه دولة لا لأن يرسى بنية تثقيفية تساعد على تكوين مناضلين سياسيين بحجم مؤثر . كانت سياسة عرفات التعليمية امتداداً للسياسات الحداثية العربية: همها إنتاج الكوادر والتكنوقراط – والدعاية القومية لتعزيز مؤسسات الحكم . نحن نحتاج فى فلسطين أن نتعلم كيف نخاطب الصحف ، كيف نخاطب " الديمقراطيين " فى المجتمع الإسرائيلى ، كيف نغير مواقف الساسة فى الدول الإمبريالية التى صارت تسمى اليوم الديمقراطيات الليبرالية.

أكتب بغزارة لأن صوتى محتبس. عدت أنا ومى لتونا من مظاهرة نظمتها جمعية " الوحدة الفلسطينية اليهودية" : مظاهرة صامتة أمام قنصلية اسرائيل فى مونتريال، ثم

هتافية فى شوارع وسط البلد ، ثم تجمع وهتافات وخطب إدانة أمام قنصلية أمريكا ثم أمام مجمع مصالح الحكومة الفيدرالية الكندية . منظمة - PAJU PELESTINIAN JEWISH UNITY تضم مجموعة من المثقفين اليساريين كنديين وأمريكيين يهود ، وفلسطينين وعرب أمريكان ، وتدعو إلى انهاء احتلال الضفة وغزة وإقامة دولة فلسطينية مستقلة وتدين السياسات العسكرية والعدوانية الإسرائيلية.

كنت متأثرا وأنا أرى أحد قادة المنظمة - بروس كاتس - وهو يهودى كندى ، يدين المتاجرة بالهولوكوست ويدين الاحتلال والوحشية الإسرائيلية فى إعادة احتلال " الأراضى " ويقول إن إرهاب القنابل البشرية رد فعل طبيعى للاحتلال وللإهانة التى يتعرض لها الفلسطينيون ، وإن إنهاء الارهاب لايتم إلا بانهاء السياسات التوسعية الإسرائيلية . كذلك تأثرت وأنا أرى إحدى زعيمات " التحالف اليهودى ضد الاحتلال " - وهى منظمة يسارية يهودية ضد صهيونية - تقول تلك السيدة إن الإرهاب انتصر فى إسرائيل عام ١٩٤٨ واليوم نتحدث عن الإرهاب (الفلسطينى) لأنه بفعل الطرف الأضعف ، أما الإرهاب الصهيونى فلأنه انتصر وأقام دولته ، لم يعد يسمى إرهاباً.

كلمات بديهية ، لكنها مؤثرة ونحن فى غربة . ومؤثرة لأنها تأتى من يهود يفترض أنهم يتعاطفون تلقائياً مع إسرائيل ، لكنهم امتلكوا الشجاعة والوعى الذى يجعلهم يقفون مع الحق الفلسطينى ، بل ويناضلون فى هذا الاتجاه.

هل اشتراكى ومىّ فى مظاهرة يحرر فلسطين ؟ ليس اليوم . لكن وجود الصوت الفلسطينى فى شوارع الغرب سوف يؤتى ثماراً ما على المستوى البعيد . نجح الصهاينة فى إنشاء إسرائيل بسبب الحرب العالمية الثانية - لكنهم مهدوا لمشروعهم بالدعاية والتثقيف واستمالة النخب والرأى العام فى مراكز صنع القرار - أى فى الغرب . لى صديقة كندية ، كانت تقول لنا منذ عام مضى إن مايحدث فى إسرائيل هو حرب بين قوتين مسلحتين . اليوم ، بعد مناقشات مستمرة ، وبعد أن قرأت كتابات إدوار سعيد ، أصبحت تلك الصديقة من مناصرى الحق الفلسطينى ومن المتعاطفين مع منظمة

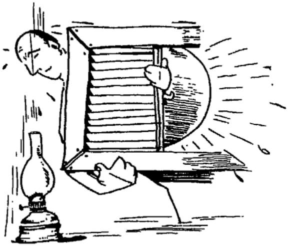


paiu ، تكتب للجرائد الكندية دفاعا عن الفلسطينيين الواقعين تحت وطأة الآلة العسكرية الصهيونية . لو استطاع كل مثقف عربى أن يقنع شخصين فقط حوله ، بعدالة القضية الفلسطينية ، لاعتدل ميزان الصراع الدعائى مع اللوبى الصهيونى فى الغرب خلال بضعة عقود.

هل سيكون هناك فلسطينيون على أرض فلسطين بعد بضعة عقود ؟ ولو هاجروا إلى آخر الأرض ، ستظل هناك جاليات فلسطينية تعمل على رفع الظلم ، وسيظل " المحيط العربى حائلاً دون نجاح إسرائيل فى طرد الوجود العربى من فلسطين ، على المدى الطويل . ظل العرب ثمانية قرون فى الأندلس ثم رحلوا ، لأن الأندلس جزء من أوروبا ، وطالما ظلت أوربا أوروبية ، لم يكن هناك معنى أن يرحل عنها العرب يوماً . كذلك فلسطين . طالما ظل هناك عرب فى مصر والأردن ولبنان وسوريا ، ستختفى الغطرسة الصهيونية يوماً – ولو بعد مائتى عام ، حين تنضب آبار البترول العربية ، حسبما يقدر المقدرون ، فتختفى وظيفة إسرائيل الأساسية فى تخويف الأنظمة العربية لحساب أمريكا.

أو ننتظر مائتى عام لنحرر فلسطين ؟ ولم لا ؟ أليس ذلك أفضل من أن نفقدها تماماً ؟ لو تخلينا عن عبارة الانجازية لما فقدنا الأمل . والإنجاز العميق هو " الحياة " حياة الفلسطينيين وحياة المطالبة المستمرة بالحقوق . تلك هى الحياة التى ستعيد الزهور يوماً لبساتين فلسطين . بالحياة ، لا بالإرهاب ولابدولة البانطوستان.

مقال



تفريغ العقلانية من الداخل

عبد الحميد البرنس

يحاول هذا المقال ، وفق دالة العنوان أعلاه ، مقاربة خطاب الحزب الشيوعى السودانى ، وذلك من خلال توصيف وتحليل بعض وحداته الدالة ، فى سياقها العام ، على كمون نزعته «اللاهوتية» ، التى عملت ، فى الماضى ولا تزال ، على تفريغ مفاهيم «التنوير والحداثة» ،كأجندة مجتمعية ذات أولوية قصوى ، من مضامينها العقلانية ، إذ كيف يمكن اعتبار رؤية ما علمية فيما يتم انتاجها كما سيكشف النقد التطبيقى بذات آليات انتاج الوعى الغيبى؟!.

لقد جرت تلك العملية ، فى أغلب الأحوال ، بواسطة مفهوم «النموذج» ، الذى يشير ، ها هنا ، إلى معالجة معطيات الواقع المتجدد وفق تصورات «الماركسية السوفيتية» ، بوصفها « حقائق نهائية صالحة لكل زمان ومكان» ، حسبما يذهب إليه مسكوت الخطاب

محل الاهتمام ، إن لم نقل منطوقه أحياناً ، مما يجعله ، برغم مظهره العقلانى ، خطاباً ماضوياً تقليدياً تابعاً يقيس « الشاهد» على « الغائب» على حد تعبير « الفقهاء».

ان الطابع اللاعقلانى لأدوات انتاج الخطاب ، يكشف عنه ، بصورة بالغة الدلالة ، هذا المقتطف من قرار المؤتمر التداولى لكادر الحزب الشيوعى السودانى (١٩٧٠/٨/٢١) ، الذى يناقش قضية ماأسماه (قلب السلطة عن طريق العنف): ترتبط بهذه القضية قضية قلب السلطة عن طريق القوة . وهنا أيضاً لانضيف جديداً ، فالماركسية اللينينية واضحة فيما يختص بالشروط اللازمة لإنجاح التمرد المسلح مادياً وسياسياً : لكى ينجح التمرد المسلح ينبغى ألا يعتمد على التآمر ، ولا على الحزب ، وإنما على الطبقة الطليعة . هذا هو الشرط الأول ..(ف.أ. لينين : الماركسية والتمرد المسلح) . هذه هى وجهة النظر الطبقية ... وهذا هو الموقف الذى تمسك به المكتب السياسى لحزبنا وهو ينظر فى اقتراح تنظيم الضباط الأحرار بالتحضير لتغيير السلطة عن طريق انقلاب عسكرى ».

يحيل النص المتقدم ، بادئ ذى بدء ، إلى الغياب التام لمبدأ « الخصوصية التاريخية» ، فمصدر المعرفة ، وهو النص الماركسى اللينينى ، إذ يتم تطبيقه على واقع مغاير حرفياً ، يقع خارج النسبية ، فى المطلق ، ولافرق ، فى ظل هذا التعامل اللاجدلى ، مابين المعطى الاجتماعى التاريخى مجال حركة الحزب الشيوعى الجنوب إفريقى أو الفرنسى أو السعودى ، ذلك أن الآليات المنتجة للخطاب ، عوضاً عن صياغته اللغوية الجازمة ، هى ذات الآليات المنتجة للخطاب اللاهوتى ، فهناك ، على سبيل المثال ، آليات :« النقل »/ « الشرح » / « الاتباع» / « الالزام» ، وهى فى مجملها ، دوال ، أو شواهد ، على معرفة « قبلية» ، وليست « بعدية (قائمة على التجريب والمقاربة النقدية لمعطيات الواقع) » ، ويمكن القول ، بكلمات أخرى ، إن النص محل الوصف والتحليل ، فى علاقة اشتباكه اللاجدلى مع « النص اللينينى» من جهة ومع « مقترح الضباط الأحرار» من جهة أخرى ، قد عمل على استخدام المنتج اللينينى المشروط ، بسياقه الاجتماعى التاريخى ، كمانح لشروعية الفعل الاجتماعى السياسى ، أو كسلطة نصية ذات نفوذ مطلق فى مجابهة واقع تاريخى مغاير ، هو الواقع السودانى فى بدايات حكم المشير السابق جعفر نميرى (٦٩ - ١٩٨٥) وقبيل إعدام عبد الخالق محجوب السكرتير السابق للحزب الشيوعى

السودانى (٢٨ يوليو ١٩٧١).

هذه النزعة « اللاهوتية» ، كان لابد ، ريثما يكتمل البعد الميتافزيقى الدال عليها ، من رسم (فردوس مرتجى) ، يعطى للخطاب قوته الدافعة ، سواء على مستوى المؤسسة الحزبية والأفراد المنضوين داخلها ، أو على مستوى عمليات الاستقطاب الدائرة فى حقل الصراع الاجتماعى والأيديولوجى العام ، ما وسم هذا الخطاب ، على صعيد تجلياته التاريخية ، بطابع (التبشير) بالنموذج السوفيتى للماركسية ، الذى يبدو ، فى كتاب عبد الخالق محجوب « الماركسية وقضايا الثورة السودانية » ، وكأنه أداة الخطاب محل الاهتمام وموضوعه فى آن ، ومن ذلك :« إن ظهور النظام الاشتراكى كنقيض تاريخى للنظام الرأسمالى وتطوره الهائل هو مكتسب ثورى لعمال وشعوب العالم أجمع ويوفر إمكانيات النمو اللاحق للحركة الاشتراكية والتحررية العالمية».

على أن هذا الطابع (التبشيرى) ، لم يتجل ، كما يعكس مثال النص السابق ، على نحو صريح يكشف تهافته وابتذاله ، وإنما تبدى على الدوام من وراء ستار كثيف من العقلانية الزائفة ، وهى عقلانية قوامها : استخدام بالغ العمومية لمفردات الجهاز المفاهيمى الماركسى ، التأكيد على عيانية الفردوس الماركسى وتحققه واقعيا لتدعيم نزع الالتباس بينه وبين الفردوس الدينى ، وتضخيم المنجز السوفيتى المادى الناجم عن تطبيق التصورات السوفيتية الواجب اتباعها ، وهو ماظل الحزب الشيوعى السودانى يردده فى خطابه حتى قبيل إعلان البروسترويكا ، مؤكداً أن « المنظومة الاشتراكية حققت تقدماً ملموساً فى جميع فروع النشاط الإنسانى وانعكس (ذلك) فى تحسين ملموس لشعوب بلدانها اجتماعياً ومادياً وروحياً ».

إن اعتماد هذا النهج اللاهوتى ، فى مقاربة معطيات الواقع السودانى ، لم يقتصر ، فى ختام القول، على شقيه الإتباعى والتبشيرى ، وإنما تعداه ، كيما تكتمل الدائرة تماماً ، إلى وضع النموذج ، أو الفردوس الاشتراكى القائم ، فى موقع (المقدس) ، مما حال دون الخطاب محل الاهتمام وادراك التحولات التى كانت تتم داخل بنية الفردوس نحو (الانهيار)، أكثر من ذلك ، كانت كل محاولة تضع المقدس موضع نقد تجابه من قبل الخطاب بملاسنة لاتفتقر الى عنف الصيغ البلاغية القديمة ، ويبرز هذا الملمح ، على نحو دال ، خلال سبعينات القرن الماضى ، عندما أصدر كاريللو أحد قيادات الحزب

الشيوعي الأسبانى كتابه المهم « الشيوعية الأوروبية والدولة» ، الذى أوضح فيه ، كشاهد عيان عاش حوالى أربعين عاماً منفياً فى الاتحاد السوفيتى بعد الحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦) ، مدى تكلس التجربة السوفيتية وصيرورتها دونما ناهيك عن ضرورة تعميمها على صعيد عالمى ، فى ذلك الوقت ، لم يكن أمام خطاب الحزب الشيوعى السودانى ، لاتخاذ موقف إزاء آراء كاريللو التى أثبت التاريخ دقة أحكامها النقدية لاحقاً ، سوى تقمص موقف المؤمن المنافع:

« لو بعث تروتسكى من القبر لما عبر عن أفكاره بهذا الإفصاح وقد بذ كاريللو غلاة التروتسكيين المعاصرين فى صياغة الفكر التروتسكى الموغل فى الذاتية النابعة من الهزيمة الماحقة التى سحقت جذوره وثماره على يد لينين والبلاشفة ».

تقليدية هذا النص ، لاتتوقف عند حدود امتلائه، على قصره ، باللغة المجازية ذات الطابع الانشائى وأحكام القيمة المجانية ، كما لاتتوقف عند استعارة التكنيك اللاهوتى فى بيان النتائج الناجمة عن الاختيار بين نقيضين ، وإنما تتجاوز ذلك إلى عملية تشكيل المعنى نفسه ، فهو جملة واحدة ممتدة من البدء إلى المنتهى ، مسار قدرى بامتياز ، تغيب خلاله الفواصل أو النقط أو حتى جمل اعتراضية توضح نسبية الفكر وتعرجاته وتعقبده وحراك انتاجه الجدلى ، فالمنهج اللاهوتى القائم وراء هذه الصياغة ، لم يضع ، فى صدارة اهتمامه، فيما هو يقارب آراء كاريللو المفارقة ، سوى إعادة اعتبار المقدس ، بوصفه مفاهيم ومقولات قبلية واقعة فوق مستوى النقد ، كما يكشف ذات النص ، إذا استخدمنا بعض المصطلحات الإعلامية المتداولة ، عن ماهية « القائم بالاتصال » ، الذى يدرك ، هاهنا ، أن رسالته الأساسية لاتستهدف نقد آراء كاريللو بما يسمح فى المحصلة النهائية بعرض معالمها الجوهرية وفقاً لما يمكن أن نطلق عليه تعبير « ديمقراطية الكتابة » أو « جدلية المعرفة » ، فهو يؤدى وظيفته حسب السياق لا كقائم بالاتصال بل « كحارس للبوابة » يعمل على توجيه الجمهور المستهدف « كقطيع» ، أو على تأمين مصدر المعرفة الوحيد المتاح من تسلل معارف « أخرى » لاسيما إذا كانت منتجة بآليات ليس من بينها « الاتباع» أو الركون إلى مسلمات ذات مظهر عقلانى حتى؟!.

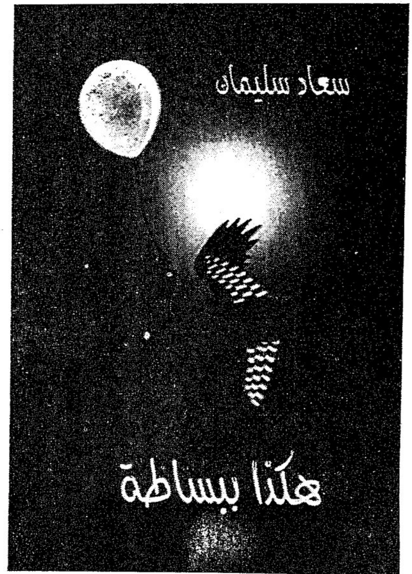
إعداد : أحمد الشريف

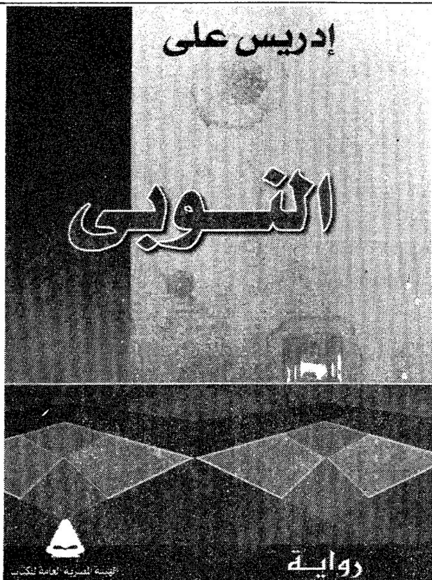
ثقافات

لم يعد المرء يتذكر جيداً أسماء المجلات العربية والمصرية التى توقفت مثل : (الفن السابع المصرية – المنتدى وشئون أدبية الإمارتية) ، أو مازالت تتعثر مثل: (الآداب البيروتية – شموع المصرية)، أو تقلصت مثل ،(سطور المصرية) ولكن – والحمد لله – هناك حرص من المسئولين على استمرار التواصل مع الأبناء المشاغبين عبر مجلات جديدة .. كذلك لم يعد المرء يقف عند ظاهرة العيش برئة ثقافية واحدة ، رئة ينتجها المشرق العربى ،(فيما الرئة الأخرى ضامرة) خاصة من السعودية ، سواء تلك المطبوعات التابعة لوزارة إعلامها أو التابعة لأنديتها الثقافية مثل مجلات : (علامات – جذور – الراوى – نوافذ) رغم أن عدداً كبيراً من كتاب وأدباء المغرب العربى (تونس ، المغرب) ، صارت لنا لقاءات كثيرة معهم عبر المطبوعات الممولة من المشرق العربى وتأتينا من أوربا مثل (جريدة الحياة ومجلة أبواب الصادرتين من لندن).

كذلك بدأت ظاهرة ثالثة تطفو مقتربة من القانون لقوته النافذة ، فمجلات أقصى المشرق العربى (الخليج) وجنوبه (السعودية) ، يملأها أول هذا المشرق ، الذى يمكن جمعه بكلمة (الشام) ، وتفعيلاً ،(سوريا ، لبنان ، فلسطين ، الأردن) ، وعلى سبيل المثال العدد الأول من آخر مواليد المطبوعات العربية ، مجلة (ثقافات) الصادرة عن جامعة البحرين ، تحولت إلى مجلة (المشرق العربى) ، لولا ضيوف ثلاثة من كتاب تونس .

لابأس .. حتى لو استخلص بعض المشاكسين ملحوظة تبدو طريفة من العدد


سعاد سليمان
هكذا ببساطة


إدريس على
النوبى
رواية
الهيئة المصرية العامة للكتاب

الأول من مجلة (ثقافات) الفصلية البحرينية مفادها : إن وحدة ثقافية تمت بين القوس الأول للمشرق العربي (سوريا)، والقوس الأخير لهذا المشرق (البحرين) ، مع هذا فنحن نحب أن نقرأكم ونستقطع ساعات من وقتنا كي نتحاور معكم عبر (ثقافات) ، تحية للبحرين وجامعتها ورئيس تحرير مجلتها (د. علوى الهاشمى) وإلى لقاء آخر.

(أبواب) ، الثقافة والمقاومة

مجلة (أبواب) ، الفصلية التى تصدر فى لندن ، صدر عددها الجديد وبه أكثر من ملف ، الأول ، عن تاريخ الأفكار الاسلامية بخصوص التحديث والعلمنة ، بحث طويل ، كتبه ميشل هوينك وهو جامعى هولندى ، لقد قال ، إن قدرة الاسلام على استيعاب التحديث والتجديد ، ظل موضوعاً مركزياً فى الدراسات الأكاديمية ، حول كل من الاسلام التقليدى والحديث على حد سواء . ثم مقال الكاتب والجامعى ، العراقى ، سامى زبيدة عن (الاسلام وسياسة الجماعة والمواطنة) ، الذى تناول فيه موضوع الدولة الدينية والدولة المدنية بتحليل عميق لعدد من أنظمة الحكم المركزية فى منطقة الشرق الأوسط واستكمالاً لموضوع الملف جاء مقال الكاتب اللبنانى ، حازم صاغية بعنوان (من الوعى القومى إلى الوعى الأصولى)، فقد كان الانتقال من سطوة الوعى القومى العربى على سياسات المنطقة إلى سطوة الوعى الاسلامى ، طويلاً ومعقداً . هذا الملف الدسم ، لحقه دراسة متفردة للكاتب الموريتانى ، محمد سالم ولد سيدى عن (القبيلة والدولة من منظور جدلية الندرة والوفرة)، وأيضاً عدد من المقالات والنصوص الأدبية والدراسات عن الشعر الكردى وسينما يوسف شاهين ، وعن الثقافة والتنمية . ويبدو أن النقاش حول الثقافة والتنمية دخل مرحلة جديدة ، أكثر ثقافة ، ابتداء من الخمسينات ولاحقاً نظر إلى الثقافة على أنها عامل من عوامل المقاومة ، خصم عنيد للتغيير.

(ألفُ) ، لغة الذات

تواصل مجلة " ألف " العدد الثانى والعشرون مسيرتها فى ضخ رؤى وأفكار

جديدة فى الساحة الثقافية العربية . هذا العدد عن " لغة الذات : السير الذاتية والشهادات . مقالات وشهادات لعدد كبير من الكتاب والكاتبات : صبرى حافظ ، إبراهيم فتحى ، محمد بريرى ، فاطمة موسى ، عالية ممدوح ، ليلى أبو العلا ، شيرين أبو النجا ، سامية محرز ، ليس النقاش ، وغيرهم ، لقد تصاعد مد نشر السير الذاتية والكتابة عن النفس فى العشرين عاماً الأخيرة وتبع ذلك توسيع مجالها كنوع أدبى ، وقام النقد الثقافى والأدبى بدوره فى إعادة النظر فى الموضوع ، بدءاً من " جيمس أولنى " الذى أشرف على مجموعة دراسات نظرية بعنوان " السيرة الذاتية " ١٩٨٠ وحتى دوايت رينولدز الذى أشرف على كتاب يفند ادعاء المستشرقين بغياب السيرة الذاتية فى الثقافة العربية بعنوان " تأويل الذات : السيرة الذاتية فى التراث الأدبى عند العرب ٢٠٠١.

لايقتصر خطاب السير الذاتية على كونه منبثقاً من رحم ثقافة معينة تحدد معالمه ، بل يرتبط أيضاً باللحظة الثقافية التى يبزغ فيها والتى ترسم ملامحه. ولهذا من الضرورى الكشف عن التنوع فى تصوير الذات وعدم افتراض وجود نموذج مستقر وعبر الرغبة فى العود الاستكشافى لمدار السيرة الذاتية.

(ثمن الكرامة)

مطبوعة صدرت عن : مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء . هذه المطبوعة احتوت على أعمال ومناقشات الندوة التى أقامها المركز: يذكر إنه فى فبراير ٢٠٠١ ، أصدر مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء واحداً من أفضل التقارير التى يمكن أن تصدر عن إحدى مؤسسات حقوق الإنسان . كان هذا العمل تقريراً يحمل اسم " التعذيب حقيقة قضائية" ، ويتناول بالتحليل ظاهرة التعذيب فى مصر خلال عقدى الثمانينات والتسعينات عبر القراءة الفاحصة لـ « ١١٢٤» حكماً قضائياً أصدرتها المحاكم المدنية فى مصر متضمنة إلزام وزارة الداخلية بسداد مبالغ تتراوح بين خمسمائة جنيه إلى سبعة عشر ألف جنيه لمواطنين ثبت أنهم عذبوا بطرق مختلفة.

البيــــان

صدر عدد يوليو / أغسطس من مجلة البيان الكويتية . عدد خاص عن (القصة القصيرة) ، دراسات ونصوص من مصر وسوريا والمغرب والجزائر وتونس . إضافة لقصص قصيدة من الأدب العالمى . أسبانيا ، اليابان ، إيطاليا ، البوسنة ، ألمانيا.

يقول د. خالد عبد اللطيف فى كلمة البيان " يأتي تخصيصنا هذا العدد للقصة ، إيماناً منا بما تحتله القصة اليوم فى أدبنا العربى من مساحة وماتشكله من أهمية للمتهمين بالإبداع الأدبى.

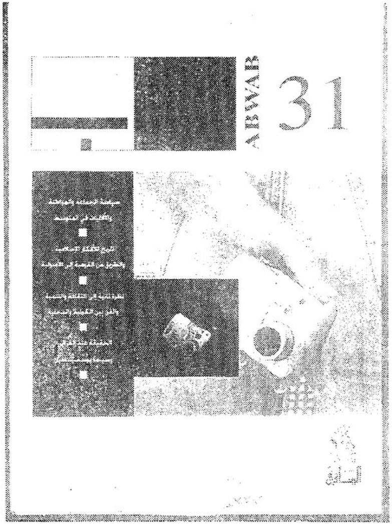
هكذا ببساطة

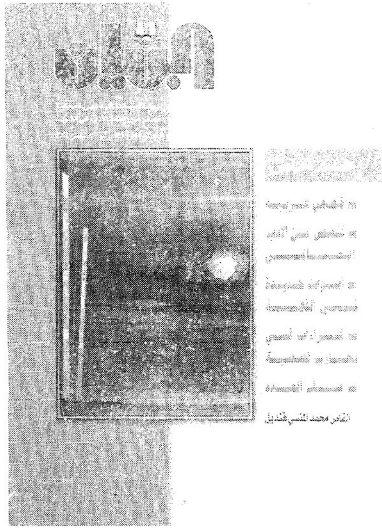
مجموعة ققصية جديدة للكاتبة (سعاد سلمان) قال عنها الأستاذ طلعت الشايب ، كتابة حميمة تحول اللحظة العابرة إلى تجربةً والتجربة إلى فن. فى كل قصة من قصص هذه المجموعة حالة شديدة الخصوصية والشراء.

النــوبــى

رواية جديدة للكاتب إدريس على ، صاحب (دنقلة) و(انفجار جمجمة) ، و (المبعدون) و (واحد ضد الجميع) و(وقائع غرق البعثة) .

فى هذه الرواية الجديدة(النوبى) ، يفتح لنا نافذة جديدة على عالمه الأثير ، عالم الجنوب بما يحمله من أغانى وحكايات وأوجاع الذكريات والتراث القديم.


31
ABWAB



قصـــة



خالتى فاطمـــة

صفاء النجار

أتشبث بزادها الأخير ، وعزائها الوحيد وهى تجرجر المتبقى من العمر

– سنة ولااتنين وأرجع له.

أحاول اقناعهم فلا يفقهون ويصدرون لى

– عيب

– الناس هتأكل وشنا

– إيه ! .. أرضنا مش سيعاها

– نهبوها فى حياتها وعايزة ترجع لهم

ويزعق والدى

– هاتو المغسلة ، قلة عقل نسوان

أغافلهم وأغلق علينا الباب ، أكشف وجهها الذى ارتاحت تجاعيده ، أقبل مفرق شعرها الأبيض تشكو لها دموعى قلة حيلتى فتباغتنى بسؤالها الذى لاتمله عن الحنة وهل اكتشفوا

علاجا يزيد كثافة شعرها كي تضعه تحت رأسها في القبر ولما لاتجد إجابة لسؤالها غير ارتباكي وإشفاقي عليها توصيني بالنبي أن أضع مخدة تحت رأسها ، وللمرة التي لاأستطيع عدها تطلب مني فتح سحارتها ، وتشير إلى المخدة التي صنعتها من زغب الحمام ، ابتسم حاضر ياخالتي . وأداعبها مشيرة إلى سنتي الذهب في فكها العلوي

– وأسنانك الذهب ..؟

تغضب ملامحها وتحذرني

– مش هسامحك يوم الدين

أضمها إلى صدري ونتبادل المواقع .. وحدها تنبهت لبكاء قطعة اللحم الحمراء بعد موت أمي ، فضمتني وبأصابعها قطرات الماء المسكر في فمي وأعطتني اسمها وطبعها وصرت ابنتها ، كانت عمتي ، شقيقة أبي مع شقيقات كثيرات ، ولم تكن لي خالة ، فميزتها عنهن بمحبتي ونداء خالتي.

يخترق مابيننا عويل النسوة ميتة ومجنونة ومحاولات لكسر الباب ، أخلع قلة حيلتي وأهددهم بحرق نفسي إن لم يتركوها لوصيتها .. خيروها فاختارته ، كان الخيار لها والقرار لهم.

ولما انفض مجلس العائلتين ، قامت تجمع سنين العمر من كل ركن في بيتها الذي كانت حيطانه وحديقته مطمعا لأخوته ، تسحبوا إليها كل يعرض أن يصون عرض أخيه وفي الصباح قالت لهم أعرف ماتريدون : البيت لكم وقبره لي وتنازلت عن كل شئ . خمس وعشرون عاما قضتهم في بيتها ، دخلته وهي حلوة الحلوات زغاريدها تنير الأفراح ، ودفئها ونيس الأحزان.

وخرجت منه ونتوء صغير في ظهرها ، شكل مع الأيام انحناءة في أعلى الظهر ، ففي غفلة من زوجها وبعد أن يئست من وصفات الحمل ، ذهبت إلى دجال كواها في ظهرها ، فاعوجت فقرة فيه.

ولأن كفها تتساوى فيه كل الخطوط فقد أخذت نصيبها من كل شئ ، حتى الأماني المبتورة ، والأحلام المستحيلة وماغلب خط العقل لديها سوى غضبة زوجها ، وقسمه أن يخاصمها فتألت أكثر على ألمها ، لكن عمي لم يكمل نهارا بليلته وعاد إليها بعد منتصف الليل ، يمسح دموعها بخوفه. تماما مثلما كان يفعل عندما أغضبتها أمه وذهبت خالتي إلى بيت جدي .. يدق شباك حجرتها بعد أن ينام الجميع وبعد أن أطمئن لفرحة خالتي أتركهما لأشواقهما وأنام وحديد الشباك يذوب من لهفتهما.

وفي الصباح تدعي أنها ستذهب للخياطة في البندر وستبقى طوال اليوم ومن زينتها أعرف أنها ستعود قبل العشاء ، ومعها ضحكتها وفي كيسها حبات أبو فروة والحمصية



والجوزية ، تقبلنى فى وجنتى وفى أذنى وتهمس كنا فى طنطا.

هل كان جدى يعرف سرنا ..؟ ربما ؟ لكنه صمم على عدم عودتها معه إلا إذا جاءت الحماة لتعتذر لها ولما كانت المرأة هى الأخرى عنيدة ، فقد ظل زوج خالتى يطمئن عليها بعد منتصف الليل حتى اشترى لها أحسن بيت فى البلد بعيدا عن المضايقات وأصررت على أن تأخذنى معها.

وبالأمس وقبل أن تسدل جفنيها للأبد أشارت لسبتها الكبير الشئ الوحيد الذى عادت به والمغطى دائما ببشكير معطر ولايقترب منه سواها رفعت غطاء وأخرجت عدة زجاجات فارغة احتضنتها ثم فتحت واحدة واحدة وظلت تتنفس بعمق حتى لأن العمر فى وجهها ويرضى همست.

– رائحته

يعاودون الدق على الباب والباب يستجيب لضغطهم ، يكاد ينهار تحت طوفان كرامتهم ، تسحبنى الدوامة للقاع ومابيدى شئ أتشبث به سوى خط القلب فى كف خالتى فاطمة.

تواصل

سفر بيلاطس

د. محمد فخر الدين
كلية طب المنصورة

-١-

ملعون يابيلاطس...
.. فصراخك ..
... لايجد طريق المدينة ...
أنا أم بارباس ؟!
... لاتسلهم
لتصلبنى ...
... على أعمدة الانارة
ليهجرنى الضباب...
... من الصحارى ...
فى رحلته اليومية ...
... للغد.

-٢-

صراخك يضيع ، بيلاطس
يتردد بين وديانى
ينهض أعمدتى .. فزعة
لتنفضنى من فوقها..
... إلى الطرقات
دمائى .. الزلقة..
... الزرقاء ..
تخترق رمال الطريق..
لتلاحق..
– فى السبيل –
.. صراخك الضائع
.. والضباب

-٣-

يابيلاطس..
... لاتصرخ ..
.. أتركنى ... أتركنى
لمريماتى..
... ينهش جسدى
يلعقن .. الدماء ..
.. العفن..
يمنن على .. بأكفانهن ..
.. المرقعة ..
يلهون مع يهوذا ..
.. يقتلن ..
... أو سوف..
...   .

-٤-

بيلاطس ..
إذا إستحال البشر ..
... قوارضاً
... أركض معها
لاتصير ..

... مسيحاً
... آخر ..
... مصلوب ..
... على أعمدة الإنارة
ولاملك ..
... إكليل شوك ..
... صولجان أفاعى ..
أودعنى فقط ...
... إلى غد ...
لأصرخ ..
" أنا وليس بارباس "
... ولايسمعنى أحد.

* بعد ما وشى يهوذا بالسيد المسيح ويعد محاكمة يسوع ، جاءت إحدى المناسبات على المدينة يطلق فيها سراح أحد المسجونين . سأل بيلاطس الناس أيطلق سراح المسيح أم باراباس ، وكان لصاً ، فاختار الناس باراباس وحينها صاح بيلاطس :" إنى برئ من دم هذا البار .. دمه عليكم وعلى أبنائكم إلى يوم الدينونة"

إن الأبيات والكلمات الآتية مهداة إلى أرواح الشهيدات الفلسطينيات المؤمنات الفضليات وفاء إدريس ، آيات الأخرس ، نورا

مصلوباً هنيئا لك الجنة
سليمان عبد المجيد مصطفى

يافتاة ضحت بنفسها ودمها
وروحها من أجل وطنها
وتراب أرضها ومقدسات أهلها
يامن تصدقت بروحها
وهى أغلى وأجل ماعندها
يامن جادت بنفسها ونفيسها
لرضاء ربها ودفاعا وإنتقاماً
لأهلها وإخوانها من أعدائها
ويامن جهزت نفسك للشهادة
وكأنك عروس ليلة عرسها
سألتك بالله كيف وجدت الجنة
وكم رأيتى من نعيمها
ألا تجيبى شغوفا بالجنة
وبأحوالنا وأحوال أهلها
هنيئا لك الجنة ونعيمها
فللشهادة كرامة وقد نلتها



الأمل للطباعة والنشر رقم الايداع ٧٥١٢ / ٩٢ «الثمن: جنيهان»